I

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 22 novembre 1995

Est-ce qu'on entend ? Non ?... Nulle part ?... A partir de quel niveau on n'entend pas ? Ceux qui sont tout là-haut et qui n'entendent pas peuvent se déplacer sur ce côté de la salle qui n'est pas plein. J'ai fait l'essai avec cet amphithéâtre vide quand il y avait deux personnes dedans, et on entendait. Vous n'entendez pas bien, même au premier rang ?... Bon, est-ce que je peux quand même faire cours ?...

Je voulais commencer en remerciant et en saluant le lieu qui accueille ce cours. Je ne sais pas si je dois le faire. J'ai déjà séjourné dans ce Conservatoire des Arts et Métiers jadis, et j'y reviens par un destin d'avatars, où vous êtes assez gentils, assez confiants pour m'accompagner, pour trouver votre chemin malgré les obstacles que vous avez pu rencontrer, puisque ce cours a été à peine annoncé et que le chemin jusqu'ici n'était pas tracé. Mais, après tout, je ne suis pas mécontent de faire voisiner la psychanalyse avec ces arts mécaniques auxquels est vouée cette institution.

La psychanalyse, bien sûr, n'est pas un art mécanique, même si elle n'est pas sans affinité avec, par exemple, l'art du tisserand, et même si Lacan a pu rêver d'en mécaniser certains phénomènes. Mais, si elle n'est pas un art mécanique, elle est un métier, au sens d'occupation, de profession. Ceci n'est pas à négliger dans ce qui, à la psychanalyse, donne poids et réalité.

On peut bien nier, qualifier de chimères, la somme de concepts que la théorie de la psychanalyse traite, et qu'elle développe, modifie, enrichit, appauvrit: l'inconscient, la pulsion, l'interprétation. On peut faire sonner creux toute cette armure conceptuelle, mais, au moins, peut-on se dire qu'il reste le métier de psychanalyste comme réalité sociologique, économique, comme quelque chose d'une réalité qui satisfait à un besoin, à une demande ou à un désir de psychanalyse, c'est-à-dire une réalité en termes de marché, puisque c'est, au point où nous en sommes, nos avatars de civilisation qui font poids et crédit de réalité. Enfin, disons : une demande de psychanalyse, qu'elle réponde à un besoin ou à un désir.

Il y a donc le métier de psychanalyste, il y a la demande de psychanalyse, et il y a un contexte de ce métier et de cette demande, contexte qui peut être désigné, de façon certes approximative, comme la civilisation et son état de malaise, ou comme malaise qui s'éprouve à en faire partie, à en être sujet.

Ce n'est pas de cela que je parlerai cette année. Je vais, au contraire, essayer de parler de ce qui, au gré de ces critères, n'est peut-être que chimères. Peut-être en avons-nous plus que nous ne croyons... Mais avant d'approcher ces chimères – si chimères il y a – je parle, à la faveur de ce lieu, de ce qui est là établi dans ce que nous partageons de réalité: le métier, la demande, le malaise. Ce sont autant de données de fait dont la psychanalyse peut se

prévaloir pour faire poids dans la réalité contemporaine - ce qui revient à dire qu'il y a un marché de la psychanalyse.

On peut s'accommoder de saisir la psychanalyse dans cet être de marché. Il y a d'ailleurs tout un cynisme psychanalytique qui s'en accommode très bien. Ce cynisme est, vous le savez, une issue possible d'une psychanalyse, c'est-à-dire l'issue antisublimatoire dont le nerf réside dans la destitution de l'Autre comme déchéance des idéaux.

A vrai dire, ce n'est pas si mal accordé au désenchantement du monde, à la tolérance du laisser-jouir, qui, après tout, est à mettre au crédit du libéralisme moderne, ne serait-ce que dans la mesure où, à défaut, l'exercice même de la psychanalyse serait impensable, et même prohibé, comme il a pu l'être, grosso modo, à l'époque, dans les aires qui connaissaient le régime communiste, ou dans celles, aujourd'hui, où les fondamentalismes et les intégrismes poursuivent la tradition.

On peut traiter de la psychanalyse en termes de ses conditions de possibilité, de ses conditions épistémologiques - il y faut le sujet de la science vis-à-vis de l'éthique que Lacan a abordée dans son "Kant avec Sade"-, et de ses conditions politiques, c'est-à-dire le libéralisme en tant qu'il dévalorise, ruine le dépôt sacré des traditions.

Nous nous attachons ici à ne pas méconnaître ces déterminations de civilisation dans leur actualité. Nous pourrons, en effet, au cours de cette année, en aborder quelques-unes. Mais, en même temps, nous donnons le pas à la psychanalyse comme expérience du sujet, et nous pensons que cette expérience, si déterminée ou si surdéterminée soit-elle par ces conditions – conditions que je ne fais qu'esquisser – n'est pas illusoire.

Elle se présente comment, cette expérience ? Elle se demande comme thérapie. Cette demande se soutient d'une souffrance, et elle est recevable par la psychanalyse si cette souffrance est morale, c'est-à-dire non physique, non organique, mais proprement mentale, même si elle se manifeste à l'occasion dans le corps. Elle se demande comme une thérapie, mais elle évolue comme une enquête, et même comme une quête, une quête que l'on peut dire – puisqu'il faut bien partir de quelque part – être une quête de la vérité, de la vérité du désir. On peut douter de ces termes de *quête*, de *vérité*, de *désir*, mais, au moins, on ne peut pas douter que cette expérience procède – pour s'exprimer avec Montaigne – d'un *"flux de caquets"*.

Pour rester dans les termes de Montaigne, demandons-nous quelle prise y a-t-il au terme de cette chasse. Rien d'autre, semble dire Lacan, que la prise d'un désêtre. Je le cite dans sa *Proposition de 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole*, à propos de la passe : *"Ce qui s'aperçoit, c'est que la prise du désir n'est rien que celle d'un désêtre."*

Comment faut-il l'entendre, ce désêtre ? On peut l'entendre comme la déception du désir, conformément à l'étymologie, et, en plus, conformément à l'équivoque du génitif. On peut entendre que le désir trompe, qu'il est trompé, et qu'il termine dégonflé, réduit, mis à plat, à savoir que le sujet termine détrompé.

Est-ce que le fin mot de l'expérience, c'est le rien ? Est-ce que c'est une approche et une révélation de non-être, une révélation qu'on ne s'est occupé que de ce qui ne valait pas la peine ? – l'analyse elle-même pouvant, de ce fait,

être aussi bien évacuée par ce qui se découvre à sa fin.

Faisons au moins attention à ceci, que désêtre n'est pas non-être. Le préfixe *dé,* qui entre dans la formation de nombreux vocables français, est fait d'un arrangement, d'une transformation, de deux prépositions du bas latin: *dé* et *ex*, avec une signification de *hors de.* Ce préfixe, indique Littré, se réfère, quand il est présent dans un vocable, à l'action d'ôter, de retirer, de défaire. Le désêtre, ce néologisme de Lacan, suppose une certaine action de retirer l'être.

A certains égards, cette action ne désigne pas mal l'opération analytique. Pourquoi ne pas dire que la psychanalyse, en effet, retire de l'être, perfore une gonfle imaginaire, réduit au semblant tout ce qui ne mérite pas mieux que ça, tout ce qui ne fait pas être mais paraître ? On peut faire de la psychanalyse une révélation du rien. On peut même considérer que dans son cours, l'interprétation analytique par excellence vise ce rien.

C'est après tout ainsi que Lacan présente les choses avec ce qui a fait l'emblème de l'interprétation, à savoir le *Saint Jean* de Léonard de Vinci, au bout du doigt duquel Léonard a opacifié, gommé la croix, la croix d'une révélation de quelque chose. Là, pourquoi ne pas faire référence aux sagesses, aux sagesses qui entretiennent un rapport avec le rien ? C'est même par excellence les sagesses qui, comme révélation, proposent la révélation du rien.

Il y a des sagesses qui donnent, à ce rien, une figure, celle de la mort, et qui dénoncent les biens et les savoirs comme autant de semblants voilant la vérité qui est la mort. La sagesse, en ce sens, c'est de savoir qu'il y a une vérité qui est voilée par les semblants et que c'est la mort. Cette sagesse avait cours au moment où Holbein a peint son anamorphose que Lacan m'a laissé mettre en couverture de son *Séminaire XI,* et ceci avec les meilleures raisons du monde puisqu'il en faisait un commentaire. C'est bien cette sagesse-là qui est ici représentée : la sagesse où le rien final prend figure de tête de mort.

Cela a été dans l'histoire, et bien avant la psychanalyse, une pratique de sagesse que d'enseigner à se souvenir de la mort, voire de garder, pas trop loin de soi dans ses activités, un *memento mori* rappelant où tout ça finit. Là, le tableau des *Ambassadeurs* illustre la réduction des biens à la vanité, c'est-à-dire à ce qui est creux, à ce qui est sans consistance, sans fondement.

C'est ainsi que Lacan lui-même, dans "Variantes de la cure-type", pouvait, à l'analyse de l'imaginaire du moi, assigner la subjectivation de la mort, seul maître propre à guider l'analyste dans sa pratique. La réflexion dont il nous a fait part dans son enseignement est passée par ce moment qui fait équivaloir la vérité – la vérité pouvant s'obtenir d'une analyse – et la mort. En ce sens, le désêtre, ce serait exactement l'anticipation de la mort dans la vie.

Il y voyait la condition que l'analyste aurait à réaliser pour apporter au sujet la réponse qui convient, de la place qui convient, c'est-à-dire de la place d'un mort qui n'est déterminé par aucune passion du moi. La subjectivation de la mort, ce serait la condition de l'interprétation analytique. Ce serait toujours l'analyste comme moi mort qui interpréterait, et qui interpréterait finalement d'une interprétation monotone, c'est-à-dire, en dessous des contenus variables des énoncés, avec un *tu es pour la mort.*

Ce n'est pas gai tout ça... Ce n'est pas gai et Lacan ne fait que l'indiquer en brodant un petit peu autour de l'être-pour-la-mort heideggerien.

Mais il y a d'autres sagesses qui font autre chose avec le rien, d'autres

sagesses qui enseignent que c'est vous qui n'êtes rien, qui n'êtes déjà rien, qui n'êtes, dans votre individu, que semblant. Ca fait, par conséquent, que votre mort n'est rien non plus. Ce sont des sagesses qui font triompher la vie – à vos dépends, bien sûr – comme valeur supra-individuelle. Ici, le désêtre touche l'individu et transporte l'être au tout, à la nature, à l'univers, à l'esprit. Ca, ça ne vaut pas dans la psychanalyse, mais, ce qui est à retenir, c'est que l'opération du désêtre peut frapper ce dont le sujet souffre comme d'un manque-à-être. L'opération du désêtre peut porter sur son défaut dans l'être, sur son glissement, sur sa déhiscence.

Si l'opération du désêtre porte sur le manque-à-être, si c'est le manque-à-être qui *désest*, qui cesse d'être, alors le désêtre est ce qui positive l'être du sujet. Et si on va jusqu'à identifier le sujet à son manque, alors l'opération du désêtre destitue ce sujet, le fait disparaître. C'est ce que Lacan a appelé la destitution subjective.

L'analyste qui, comme interprète du désir, ne tient son poste que du manque-à-être du sujet, le perd dès lors que ce manque-à-être désest, cesse d'être. Mais, ce poste, il n'a pu le tenir, dans l'expérience, que d'une position de sujet destitué, de dé-sujet. Et ce dé-sujet, quel est-il dans la psychanalyse ? Eh bien, il se lie non pas à cet être-pour-la-mort, mais à cet être-pour-la-jouissance que Freud a appelé la pulsion. Et la pulsion – disons-le d'un terme emprunté à Spinoza – c'est le *cognatus* freudien. C'est l'effort de persévérer dans l'être comme volonté non subjective de jouissance.

Cet être-pour-la-jouissance n'est pas simple. D'abord parce qu'il se noue, chez Freud, à l'être-pour-la-mort sous le nom de pulsion de mort. Mais c'est aussi parce que cet être-pour-la-jouissance a commencé d'être exclu par Lacan de la fonction de la parole et du champ du langage. C'est, l'année dernière, ce que j'ai épelé devant vous.

Lacan ne lui a d'abord ménagé sa place qu'au titre d'obstacle imaginaire à l'élaboration proprement symbolique. Si vous voulez bien vous en souvenir, il fait de l'objet *a*, dans le *Séminaire XI*, l'obturateur de la fermeture de l'inconscient. Dans cette réflexion sur la psychanalyse, tout est construit au départ – ainsi que je l'ai marqué l'année dernière – sur une opposition, une antinomie entre la dynamique, ou la dialectique, de la vérité et l'inertie de la libido, ou, disons, pour lui donner le terme qu'à partir de là Lacan élabore : *l'inertie de la jouissance.*

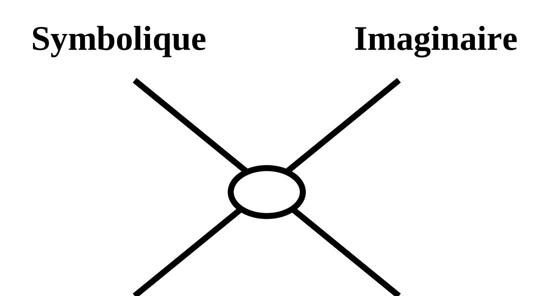
Or, cette construction de Lacan, elle se prolonge d'un mouvement que je dirai exactement inverse. Une bascule conduit à une logique du fantasme qui met la vérité du côté de la jouissance, qui les apparente, qui ainsi dévalorise la vérité symbolique au profit de la jouissance, et qui, au terme, laisse place à une curieuse révélation de jouissance.

Si nous nous attachons ici encore aux pas de Lacan, c'est qu'il a structuré l'expérience que nous faisons fonctionner. Ainsi, nous sommes à supposer que ces inflexions et cette bascule et ce mouvement inverse répondent à une logique qui est celle de la chose freudienne elle-même.

Il faut ici que je dresse rapidement – en faisant confiance au fait qu'une bonne partie d'entre vous était là l'année dernière – une cartographie de cette bascule. Ca vaudrait tout un cours, mais je me contente de centrer les choses sur cette question : qu'est-ce qui a lieu là où l'imaginaire interfère avec le

symbolique ?

C'est en ce lieu théorique que s'est concentrée la question de Lacan. Pour l'indiquer, il suffit de remettre au tableau ce schéma d'interférence en forme de X que j'ai souvent tracé l'année dernière, ce schéma où l'axe symbolique est coupé, traversé par l'axe imaginaire :



Je dis – je le dis sans me fonder sur ce que j'ai repris l'année dernière – que la question porte sur ce point, sur ce lieu d'interférence, sur la coupure que l'imaginaire impose au symbolique, sur cette interruption, voire sur les éléments qui se logent à cette place.

L'année dernière, j'ai spécialement marqué comment les équivoques, les difficultés de Lacan, jusqu'à sa solution du statut du phallus en psychanalyse, tenaient à sa localisation en ce lieu théorique. Et donc, je dis: qu'est-ce qui a lieu là où l'imaginaire interfère avec le symbolique ?

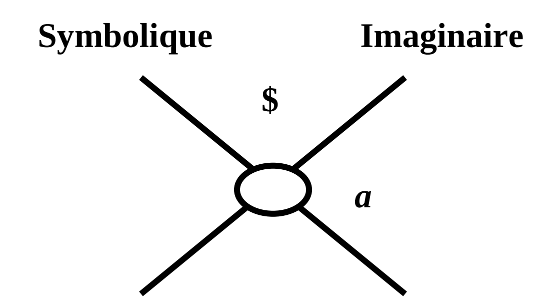
Premièrement, on peut dire que c'est l'imaginaire qui se révèle comme désêtre, et que c'est la première révélation que propose Lacan, la première révélation de la psychanalyse. Cet imaginaire – si prégnant qu'il soit, si chatoyant, si abondant par ses images de fantasmes, de rêves, de fétiches – ne vaut, au regard du symbolique, que comme un désêtre. Ce n'est pas au regard du réel qu'il vaut comme un désêtre. La révélation analytique serait que l'imaginaire se révèle comme désêtre au regard du symbolique, du symbolique exactement comme syntaxe signifiante qui, elle, est toute puissante. C'est encore la démonstration de Lacan qui ouvre son volume des *Ecrits* : la puissance de la syntaxe symbolique réduisant les facteurs imaginaires à ne faire figure que d'ombres et de reflets.

Il y a une conséquence clinique à cette perspective. Disons, pour aller vite, que la conséquence clinique et technique, c'est la primauté du symptôme sur le fantasme. La conséquence clinique, c'est que c'est le symptôme qui mobilise l'interprétation en tant qu'il est un message symbolique.

L'année dernière, j'ai montré, pas à pas, comment Lacan était progressivement amené à symboliser le fantasme et la pulsion, c'est-à-dire à faire entrer ses chimères, ses objets conceptuels, ses significations de la psychanalyse, ses concepts, et à les déplacer de l'imaginaire au symbolique. Ceci avec spécialement le fantasme qui concentre cette interférence de l'imaginaire dans le symbolique, dans la mesure où, d'un côté, il a structure de phrase – si on se fie là aux repères freudiens – c'est-à-dire où le sujet du signifiant y est présent, et où, d'un autre côté, il véhicule en même temps un noyau imaginaire qui est

l'image de l'objet *a*.

On peut donc dire que la question devient progressivement celle du fantasme en tant qu'il articule un élément symbolique, le sujet barré du signifiant, et un élément imaginaire, c'est-à-dire le petit *a* italique, le petit *a* à écrire en italique, c'est-à-dire l'image du petit *a*.



Il suffit ce de repérage pour saisir pourquoi, progressivement, c'est le fantasme qui vient au cœur de l'interrogation de Lacan, pourquoi, en définitive, il finit même par écrire le cours d'une analyse comme une logique du fantasme. C'est là que se passe, se condense l'articulation dont il s'agit.

Dès lors, le fantasme devient le lieu où s'accomplit cette interférence, devient le mixte par excellence, le lieu central où se joue l'opération analytique. En conséquence, on peut dire que, d'un côté, le petit *a* prend chez Lacan statut de réel, tandis que, d'un autre côté, le symbolique et l'imaginaire deviennent des semblants – je ne fais là que résumer. Ca fait que le problème initial de l'interférence de l'imaginaire et du symbolique se répercute comme problème de l'articulation du semblant et de la jouissance, du semblant comme condition de la jouissance.

Un pas encore, et c'est le concept du fantasme qui absorbe le concept du symptôme comme message de l'Autre. C'est ce que Lacan a appelé le *sinthome*. C'est le fantasme ayant absorbé le symptôme, et où se retrouvent comme conjuguées, à la fois la phrase symbolique, la représentation imaginaire, et la production réelle de jouissance.

On peut dire que, simultanément, c'est la notion de primauté même qui s'évanouit, la primauté du symbolique sur l'imaginaire, la primauté du signifiant sur le signifié. La notion de primauté est en quelque sorte abolie, ou vacille. Et c'est alors que Lacan ouvre cette dimension où il pense en même temps, c'est-à-dire sur un pied d'égalité, le réel, le symbolique et l'imaginaire. Il les pense en toute égalité ontologique, en toute égalité d'être.

Cela n'a pas été simple, mais, en dix minutes, je vous ai donné au moins les lignes d'une transformation qui a lieu dans l'enseignement de Lacan.

Cette transformation, je ne vais pas la détailler cette année, même si, l'an dernier, étant parti de l'exclusion de la pulsion, et ayant suivi avec vous les voies de la progression de sa traduction symbolique, le chemin de sa symbolisation, je n'ai pu n'en donner qu'une épure et ne laisser qu'inachevée cette trajectoire. Pour autant, je ne vais pas la poursuivre cette année en ligne droite. Non, je vais plutôt sauter, je vais sauter à son terme, comme j'en avais d'ail-

leurs esquissé le mouvement à la fin de l'année dernière, en vous apportant un commentaire bref de l'"Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Ecrits*". J'en avais fait, en Espagne, en février dernier, un commentaire un peu plus étendu, qui est paru en espagnol dans la revue *Uno por uno*, mais dont je ne vous avais donné qu'un aperçu en fin d'année.

L'année dernière, dans un mouvement progrédient, j'ai suivi la pulsion et ses avatars dans l'enseignement de Lacan. Mais, cette année, mon idée est de procéder d'un mouvement *régrédient*, et de partir de l'interprétation.

Donc, j'avais pris la pulsion, et j'avais avancé un peu dans l'enseignement de Lacan pour vous montrer l'extraordinaire de son point de départ, à savoir la proscription de la pulsion, le bannissement du libidinal dans l'imaginaire. Et puis, je vous avais montré comment le symbolique gagnait progressivement sur les termes imaginaires. Mais, cette année, mon idée, c'est plutôt de me placer bien plus près du terme de l'enseignement de Lacan, à savoir l'interprétation, et, de là, de voir se dessiner les perspectives qui s'offrent.

L'interprétation, en effet, devient un concept des plus problématiques dès lors - disons-le très simplement - que le mode de jouir est installé au cœur de l'expérience analytique. Plus s'avance et se transforme l'enseignement de Lacan, plus on peut dire qu'est saisissant le contraste entre le caractère problématique que prend la doctrine de l'interprétation et les aises de cette doctrine au début de cet enseignement.

Si on se reporte, encore une fois, à "Fonction et champ de la parole et du langage", on voit que la troisième et dernière partie propose une technique renouvelée de l'interprétation à partir de la notion du symbole et dans le cadre de l'intersubjectivité. Là, l'interprétation, c'est, à proprement parler, une parole intersubjective, allant de sujet à sujet, qui vise à impliquer le sujet patient dans son propre message, et qui suppose aussi que l'analyste s'implique dans le sien comme sujet. C'est pourquoi, pour Lacan, Freud est là l'exemple majeur en tant qu'il est le découvreur de la psychanalyse, c'est-à-dire non pas tant pour le contenu de ses interprétations, que pour son implication subjective dans leur énonciation. On peut là supposer que la position de Lacan – en tant lui-même que refondateur de la psychanalyse, et avec ce qu'il essaye sur de nouvelles bases, sur des bases dégagées – est là aussi impliquée.

Premièrement, cette interprétation – je vous rappelle que je l'ai donnée simplifiée –, elle porte là sur le sujet. Bien plus tard, Lacan dira que l'interprétation porte sur la cause du désir. Mais là, l'interprétation porte sur le sujet, en tant que c'est une parole par laquelle l'analyste comme sujet reconnaît le patient comme sujet – ce qui fait que la mesure de l'interprétation serait un *nous*.

Deuxièmement, on peut dire aussi que l'interprétation porte sur le symptôme en tant que le symptôme est un message du sujet – un message où il parle avec un symbolisme spécial qui est un langage de plein exercice – et qu'elle délivre le sens de ce message. En ce sens – c'est lumineux, ça semble tout proche des textes de Freud – l'interprétation porte alors sur le refoulé, exactement sur le signifié refoulé. Le symptôme vaut comme un signifiant dont le signifié est refoulé et que l'interprétation vise en tant que signifié. Là, chez Lacan, ce qui se maintient, c'est la notion que l'interprétation transforme le sujet.

Son pas suivant, une fois qu'il s'est extrait de l'intersubjectivité, est d'admet-

tre avant tout l'interprétation comme étant du signifiant, et de conclure que si elle est capable, en tant qu'elle est du signifiant, de transformer le sujet, c'est alors que le sujet est à la place du signifié. C'est la doctrine classique lacanienne qui fait du sujet, au même titre que le signifié, un effet de signifiant.

En effet, si le sujet est un effet du signifiant, s'il est déterminé exclusivement par le signifiant, on peut dire que l'interprétation et la doctrine de l'interprétation sont aisées. C'est une théorie du sujet qui est faite sur mesure pour l'interprétation. Si le sujet est l'effet du signifiant, voilà que, par quelque art de l'interprétation qui touche au signifiant, le sujet suit en effet le mouvement.

Lacan donne la théorie selon laquelle le sujet est l'effet du signifiant comme le minimum qu'il faut pour arriver à saisir comment opère l'interprétation. On peut donc dire que c'est là le paradigme de l'interprétation: on comprend ce qu'on fait. Si le sujet dont il s'agit n'est qu'un effet du signifiant, eh bien, en touchant au signifiant, en maniant le signifiant, on doit obtenir une transformation sur ce qui est son effet, son effet subjectif.

A vous le présenter comme ça, vous saisissez que si le sujet est non moins déterminé par la pulsion, ou non moins déterminé par son rapport à la jouissance, que si petit *a* ne désigne pas seulement une inertie imaginaire mais un reste réel qui n'est pas effet du signifiant, nous sommes alors devant un obstacle à l'interprétation.

En effet, s'articule ce sigle du fantasme : ($ ◊ *a*), s'articule effectivement que le sujet, $, n'est pas simplement l'effet du signifiant. S'il y a cette détermination signifiante, et que cette détermination signifiante est susceptible, elle, de répondre à l'interprétation, nous avons alors ici une autre combinaison, une autre détermination qui, elle, fait problème à l'interprétation:

$ ◊ *a*

S → $

C'est ainsi, par exemple, que dans l'ivresse de son commencement, Lacan reprend le cas de l'homme aux rats, évoquant le capitaine cruel et Freud décrivant le visage du patient comme reflétant l'horreur d'une jouissance ignorée. Pour le Lacan de "Fonction et champ de la parole et du langage", c'est une séduction imaginaire, une projection imaginaire, une résistance imaginaire qui n'est pas à interpréter, mais que Freud contourne en parlant au patient, en lui donnant des explications qui ne valent pas pipette, qui ne valent pas pour leur contenu d'énoncés, mais pour leur valeur de parole pure, de parole donnée de sujet à sujet. Autrement dit, là, se présente l'évocation de cette jouissance ignorée – l'interprétation signifiante contournant ce qui est là traité de résistance.

C'est bien toute l'affaire : qu'est-ce que peut faire l'interprétation avec le petit *a* ? Déjà, Lacan doit s'arranger avec ceci, qu'on n'interprète pas le fantasme, que le fantasme n'est pas un symptôme message, n'est pas un signifiant dont le signifié serait refoulé de la conscience du sujet. Au contraire, pour ce qui est du fantasme, on a même connaissance de sa forme finale par le témoignage du sujet. On ne peut pas dire que ce n'est pas dans la conscience du sujet. C'est une signification, mais absolue, coupée du reste, comme

séparée. En quelque sorte, la vérité, semble-t-il, c'est que pour la machine à inter-préter montée par Lacan, il y a là un élément inavalable. Que ce soit le fanta-me comme ininterprétable, ou le petit *a,* ou la jouissance, toute cette famille de concepts, on peut dire que ça témoigne d'un *là la machine à interpréter bloque.*

On peut dire que cette difficulté concernant l'interprétation était programmée dès le rapport de Rome, dès le début, dès le geste inaugural de Lacan. En effet, comme il l'indique, et comme je l'ai pesamment souligné et accentué l'année dernière, les conséquences de cet abord inaugural sont – c'est indéniable – de désintriquer la technique de déchiffrage de l'inconscient, disons l'interprétation, de la théorie des instincts, voire des pulsions. L'effet de l'abord inaugural de Lacan, c'est de faire le partage entre ce qui d'un côté est l'inconscient et son interprétation, et de l'autre côté ce qui est de l'ordre de la pulsion. C'est de dire *ne confondons pas.* C'est le partage des eaux.

On comprend donc bien le problème qui surgit, le problème quand il s'agit de l'intrication de l'interprétation et de la pulsion, quand on se centre sur ce qui fait nœud entre le symbolique et l'imaginaire, entre le symbolique et le libidinal ou la jouissance. Là, la machine initiale ne fonctionne pas avec l'aisance qu'on lui a connue à ses débuts.

Sans doute, la résolution de cette difficulté figure sur le grand Graphe de Lacan, à savoir que ça consiste à faire, de la pulsion elle-même, une chaîne signifiante. Mais comme Lacan le relève aussitôt, la transformation, la conceptualisation de la pulsion en tant que chaîne signifiante, laisse béante la fonction, l'instance, l'insistance de la jouissance. À peine construit-il son Graphe dans son écrit, qu'il en pose lui-même la question, et dans des termes qui ne sont justement pas ajustés avec ce Graphe magistral. C'est cette instance de la jouissance qu'il tentera d'appareiller avec le signifiant du phallus, puis avec une combinatoire de plusieurs signifiants du phallus, puis, plus simplement, avec l'objet *a.*

Je ne dis donc pas du tout que Lacan soit resté pantois devant le problème qu'il avait lui-même construit par son partage initial. Je ne dis pas ça. Je dis, au contraire, qu'il n'a pas cessé d'en élaborer des solutions, animé par là de l'aide de Freud, et dans un mouvement sensationnel qui est encore pour nous actuel. Il n'a pas cessé d'élaborer des solutions, jusqu'à identifier la position même de l'analyste interprète avec celle de cet objet *a.* Ce que je dis, c'est que ce qui se dessine et s'avère au terme de l'enseignement de Lacan, c'est, sinon l'explosion du système du signifiant, la volatilisation, la dissolution du système du signifiant, mais au moins sa mise en question et sa relativisation.

Durant l'intervalle de ces vacances, j'ai fait une conférence sous le titre : "Adieu au signifiant". Ca a produit une commotion. C'était fait pour ça. C'était fait pour ça parce que c'est de plus en plus difficile de se faire entendre dans un certain moutonnement de paroles, pour sortir du ronronnement. J'ai fait ça à Buenos Aires, et, sur le coup, j'ai eu le sentiment que l'essai était marqué, que le signifiant devenait une question, la question de savoir si on pouvait lui dire franchement au revoir, s'il fallait le faire revenir par la porte de derrière, ou si, en tout cas, cela cessait d'être un meuble à disposition.

J'ai fait cet adieu au signifiant pour susciter la satisfaction qui se produit quand on touche aux idoles conceptuelles. Et puis je me suis dit : *pourquoi ne*

pas essayer à Paris ? Avec une petite partie de ce que j'avais pu dire là-bas, j'ai donc fait à Paris une petite présentation de vingt minutes, sous le titre de "L'envers de l'interprétation", et où j'annonçais la mort de l'interprétation. Autre commotion. A vrai dire, ce n'est pas tellement la mort de l'interprétation que j'annonçais – j'ai mis ce drapeau pour qu'on m'écoute – mais quelque chose qui est un petit peu à côté de ça. J'ai d'ailleurs fait là-dessus quelques réflexions dont je vais vous faire part, et qui me paraissent justement éclairer cette question de l'interprétation.

Il s'avère, comme un fait rapporté par ceux qui sont aux premières loges de l'expérience de la passe, celle dont ont témoigné les analysants qui pensent avoir achevé leur parcours, ou qui, sans penser l'avoir achevé, veulent apporter un témoignage qui leur paraît digne de considération et d'une certaine reconnaissance – mais disons que cela concerne sans doute surtout ceux qui pensent avoir terminé – il s'avère que ceux qui les écoutent semblent avoir fait la constatation, au cours de plusieurs années, que les interprétations de l'analyste étaient rarement mentionnées. Ca à l'air de vérifier le propos de Serge Cottet – que j'ai abondamment cité l'année dernière – à savoir ce qu'il a mentionné comme *"déclin de l'interprétation"*. Les interprétations de l'analyste sont volontiers absentes des témoignages.

Alors, cela, ça s'est interprété. Comment se fait-il que, ayant à rapporter, dans des temps relativement brefs, le cours d'une analyse où il semblerait que l'interprétation doive être le point tournant d'une mutation, comment se fait-il que cela ne figure pas au rapport ? Où est passée l'interprétation ? On peut mettre ici en cause une défaillance de l'analyste : comment rapporter des interprétations qu'il n'y a pas eues ? On peut considérer que c'est là que l'expérience démontre une incompétence et que l'analysant a dû s'arranger seul. On peut aussi imputer cette absence au passant, considérer que c'est une tête en l'air qui ne pense pas à l'Autre, que c'est un ingrat : au lieu de faire valoir ce qu'il doit à l'activité de l'analyste, il le néglige.

Plus sérieusement, on pourrait soutenir que l'interprétation oubliée est l'idéal même de l'interprétation, dans la mesure où l'interprétation à proprement parler ne consiste dans aucun énoncé de l'analyste, mais qu'elle insiste dans la ponctuation qu'il apporte aux énoncés de l'analysant. Il y a dans Lacan de quoi nourrir cet idéal de l'interprétation. Ca faisait dire à un des écouteurs de la passe, Antonio Di Ciaccia, que même à défaut du texte des interprétations, on pouvait reconnaître ce qu'il appelait *"la griffe de l'analyste"*, et qui doit être, je suppose, la trace de l'insistance de la ponctuation.

Mais peut-être que, un peu de côté, il peut venir le soupçon que la question n'est pas qu'il n'y ait pas d'interprétation, mais que, volontiers, les interprétations s'effacent, s'oublient, passent. On peut trouver des raisons à ça, et d'abord si on n'oublie pas que l'interprétation analytique joue sa partie par rapport au refoulement, et que par là-même elle supplée, en quelque façon, à ce qui ne peut pas se dire. Evidemment, ce refoulement peut être un refoulement relatif, ou secondaire, ou primordial.

A certains égards, on peut dire que l'interprétation consiste parfois à tirer des conséquences que le sujet ne tire pas de son discours : l'interprétation conséquence. Ou encore, on peut, comme règle, formuler ce qui apparaît comme un fait de répétition, et donc opérer une révélation de structure. Cela peut

être les deux à la fois : conséquence et règle. Mais cela peut être aussi bien se glisser dans une inconsistance, et peut, quant au refoulement primordial, l'indiquer.

Quelle que soit la façon dont on peut concevoir cette suppléance à ce qui ne peut se dire, on conçoit que l'interprétation – en raison, si je puis dire, de sa proximité vis-à-vis du refoulement – puisse elle-même tomber sous le coup de refoulement, puisse être en quelque sorte aspirée par le trou du refoulé. C'est à développer.

Et puis, il y a une autre raison qui se propose, à savoir, comme on sait, que l'interprétation est toujours un effet de contexte et de conjoncture. De ce fait, elle n'est pas une valeur de vérité invariable, transposable. Quand on la rapporte, elle a volontiers quelque chose de ridicule, ou qui, en tout cas, paraît disproportionné avec les effets qu'éventuellement on en allègue. C'est qu'elle n'a sa valeur de vérité qu'à sa place et à son moment. On peut donc dire que l'interprétation se dissout nécessairement dans la citation, et qu'il n'en surnage, quand on la mentionne, qu'une épave, une épave de savoir.

On peut dire aussi – et c'est une troisième façon de voir la chose – que c'est la structure même de l'effet d'après-coup. L'interprétation a des effets d'après-coup. Mais qu'est-ce qu'un effet d'après-coup ?

L'effet, c'est un phénomène qui est normalement progrédient, postérieur à la cause. Il prolonge la cause. L'effet d'après-coup présente ce paradoxe qu'il agit sur ce qui le précède. Il met en cause ce qui précède. D'une certaine façon, il dissipe nécessairement sa cause. Je recommande donc de ne pas galvauder ce phénomène si intéressant qui a été là repéré, et qui est l'oubli de l'interprétation.

C'est difficile à saisir, et peut-être qu'on ne le saisit justement pas mal dans le phénomène de groupe. Après tout, le phénomène de groupe - c'est la thèse de Freud - n'a pas, à bien des égards, une autre structure que le phénomène subjectif, n'a pas une autre structure quand c'est comme ça. Ce n'est pas toujours comme ça, mais, vu sous un certain angle, le phénomène de groupe est tout à fait indicatif.

J'ai justement observé ce qui s'est produit quand, à ce groupe, j'ai amené quelque chose qui se voulait une interprétation de ses difficultés. J'ai amené une thèse un peu à contre-courant qui se voulait – c'est au moins ce que j'ai dit – interprétation, et qui consistait à mettre l'accent sur le fait qu'il ne fallait pas trop se fasciner sur l'interprétation de l'analyste, mais qu'il convenait de situer préalablement l'interprétation qu'opère l'inconscient lui-même.

Tout ça parce que j'avais ce sentiment qu'on s'était engouffré dans la question vue du côté de l'analyste, et que cela entraînait un certain nombre de difficultés. Ca avait donc valeur de rappel : l'inconscient interprète avant, il interprète avant l'analyste. Bien sûr, ce n'est pas indifférent sur ce que l'analyte interprète, sur ce à quoi il pense avoir affaire avec l'inconscient, mais ça touche à l'être de l'inconscient même.

Je n'ai pas, là-bas, annoncé ça doucement comme ici. J'ai évidemment tendu l'arc pour que la flèche porte. Ah ! c'était un coup de pistolet au concert. Le saisissement a été collectif. Il y en a même certains qui, après, m'ont confié que l'émotion était allée chez eux jusqu'à l'angoisse, qu'on avait touché un pilier du temple. Mais ça a été fugace. L'instant d'après, déjà, on raccommo-

dait le trou qui avait été fait dans la trame.

C'est allé – il y a toute une gamme – d'une sorte d'affairement panique jusqu'à la dilution paisible, et puis la mise en série. Ensuite, au troisième temps, tout était consommé. Tout ce qui faisait nœud, tout ce qui faisait impasse, tout ce qui faisait qu'on se cognait contre les murs, tout ça, par miracle, était devenu les prémisses de la solution. Là où il y avait angoisse, il y avait jubilation. Le couac qu'on avait entendu pendant un moment, il était noyé dans un nouveau concert, dont quelqu'un m'a dit que c'était un véritable *Te Deum* à l'avancée de l'Ecole. D'où une alimentation du narcissisme du groupe, avec l'ambivalence qui va avec le narcissisme. C'est le chaudron, à savoir, premièrement : *pouh ! je le savais déjà.* Et puis, ensuite, deuxièmement : *d'ailleurs, c'est dans Lacan.* Et enfin, troisièmement : *et puis ce n'est pas si bien que ça, c'est même dangereux, il faut mettre des garde-fous.*

Je vous joue ça parce que tout le monde ne suit pas ces développements. Je vous le joue parce que le groupe réalise là vraiment l'appareil psychique, parce qu'il rend sérieusement tout à fait sensible comment l'homéostase peut être dérangée par ce qui fait office d'interprétation, et comment cette homéostase tend à se rétablir.

Ca montre aussi en quoi l'interprétation – je suppose là que c'en est une, justement par ses effets – introduit un élément hétérogène, dont la question n'est pas tellement de la valeur de vérité, mais de la valeur de jouissance que cet élément a dans le dérangement qu'il opère. Mais cette valeur se résorbe du même mouvement où cet élément s'enregistre, et il en résulte le nivellement, le retour au même, et donc l'oubli de l'interprétation.

Ca fait qu'on s'aperçoit que quand un énoncé a effet d'interprétation, il est finalement toujours de l'Autre, qu'il est en infraction par rapport au même, et que la réponse que cet énoncé appelle toujours est une réponse qui va à nier l'Autre afin de rétablir une identité des pensées. Sans doute, ce n'est pas la même. Ce n'est pas toujours la même : cette identité de pensée peut avoir un autre contenu dans la mesure où l'élément a été enregistré. Mais, avec un autre contenu, il faut du même.

En ce sens, le petit phénomène de psychologie collective que j'ai ici brossé, peut servir de guide à la métapsychologie de l'interprétation. D'un côté, il y a le surgissement aléatoire de l'Autre : l'Autre ne surgit que de façon aléatoire et, on peut dire, après coup. Mais, d'un autre côté, ce surgissement aléatoire démontre la vigueur du même comme nécessaire, comme lui étant nécessité. Drôlement vigoureux, le même. C'est un même qui saute sur l'Autre, qui vraiment le met au pas, et qui l'étouffe dans la clameur unanime: *nous pensons tous de même.*

Il est vain d'imputer à l'incompétence de l'analyste, ou à celle du passant - on est parfois tenté de le faire : ce sont des collègues -, un phénomène dont les assises sont très larges. Par là, on peut discerner que l'oubli de l'interprétation, ou de ce qui fait office d'interprétation, donne finalement toujours la mesure de ce qui perdure de refoulement. C'est pourquoi il est notable que la passe, inventée par Lacan comme exercice de mémoire, est justement faite pour aller contre l'oubli de l'interprétation, à savoir que si cet oubli l'emporte, elle échoue.

Peut-être que la même leçon vaut pour le groupe. Sans doute, si un groupe

veut durer, il veut la moindre tension, il veut la convergence, l'harmonie. Mais s'il vit sous le registre exclusif du même, s'il refuse, par exclusion, mais aussi par assimilation, le singulier déplacé, eh bien, à terme, il se désagrège. On peut donc dire que l'identité des pensées qui, certes, protège le fonctionnement, mine aussi bien ce fonctionnement.

J'ai parlé tout à l'heure du système du signifiant, et j'ai dit, en définitive, que c'était ce qui était, sinon volatilisé par Lacan, du moins mis en question et relativisé. Le signifiant, c'est le compagnon du signifié. Ils vont ensemble, bras dessus, bras dessous : Don Quichotte et Sancho Pança. Mais alors, qu'est-ce que c'est le signifiant auquel on hésite à dire adieu ?

Cela ne va pas de soi qu'on découpe le langage en termes de signifiant et de signifié. Ca suppose que l'effet de signification est l'essentiel du langage. D'ailleurs, on ne peut même pas dire que le signifiant et le signifié, ça découpe le langage. C'est le langage lui-même qui est un découpage, en tant que ce qu'on appelle langage est justement ce qui se répartit entre signifiant et signifié.

Nous arrivons au terme, et, disons-le simplement : ce système n'est pas fait pour inclure la jouissance. C'est pourquoi on peut essayer de le rafistoler, de lui apporter un supplément. C'est ce que fait Lacan, quand, au système du signifiant – au minimum deux signifiants et un petit effet de signifié – il rajoute petit *a :*

$$\begin{matrix} S_1 & S_2 \\ s & a \end{matrix}$$

Il essaye de faire entrer autre chose dans la ronde – à sa place, à côté du signifié – autre chose pour quoi le système du signifiant n'est pas fait. Il fait entrer un produit et non pas un effet. Il met ça à l'épreuve avec succès, mais nous avons cependant toutes les traces – nous en avons même le développement – qu'il a voulu aller au-delà et qu'il y est allé.

Il est d'abord allé au-delà du concept du langage, de façon à pouvoir faire apparaître le langage comme un découpage. Pour faire apparaître ça comme un découpage, il faut disposer d'un ensemble plus vaste, plus riche, un ensemble qu'il a appelé *lalangue.* Il a inventé ce concept de lalangue pour faire apparaître le langage comme une partialisation. Le petit langage signifiant sur signifié, c'est un découpage prélevé sur lalangue.

En même temps, chez lui, on note simultanément une certaine défausse du signifiant - signifiant qu'il laisse à la linguistique, qu'il laisse comme objet de la linguistique, de la linguistique de Saussure qui a fondé cet objet en l'isolant. D'ailleurs, c'est là qu'il cesse d'importer de la linguistique, et d'importuner les linguistes, en ne prétendant plus qu'à la *linguisterie* – ce qui ne veut pas dire qu'il ne se soit jamais tenu à la linguistique saussurienne à proprement parler. J'en ai fait la démonstration et on verra cela la fois prochaine.

Mais arrêtons-nous à ça : pourquoi, dans ce texte de l' « Introduction allemande », Lacan fait-il de l'énigme le comble du sens ? Pourquoi s'occupe-t-il du sens ? Soyons attentifs à cela.

Il y a du signifiant sans signifié. Par exemple, pour vous, une phrase, si elle

est dans une langue étrangère, elle vous fait énigme. Admettons qu'on dise que ça fait énigme. Mais, du signifiant *avec* du signifié, ça peut aussi bien faire énigme. Pensez au texte d'une énigme comme je l'avais naguère publié dans *Ornicar?*. Pensez à la devinette dont vous comprenez les termes: vous avez le signifié qui va avec le signifiant, mais vous donnez quand même votre langue au chat quant à la solution. L'exemple de l'énigme, c'est pour faire comprendre que du signifiant avec ou sans signifié, à un certain niveau, c'est la même chose.

Qu'en conclure ? – sinon qu'au-delà du signifiant sur signifié, il y a quelque chose d'autre, quelque chose d'autre qui ne fait pas la paire. Cela, nous allons l'écrire petit sigma : σ, le sens.

Si Lacan, là, s'interroge sur le sens du sens, c'est en tant que le sens déborde le signifié. C'est pourquoi, à partir de là, il commence à s'interroger sur le sens comme tel. Puis, logiquement et simultanément, il se met, à côté du signifiant, à parler du signe, du signe qui vient faire retour, c'est-à-dire le grand sigma du signe : Σ. A côté du signifiant, il parle du signe comme tel, du signe différent du signifiant, parce que le signe, lui, est découplé du sens.

Signifiant et signifié, ça fait la paire, c'est ajusté. C'est en quoi, avec métaphore et métonymie, Lacan pensait tenir deux structures résumant l'incidence du signifiant sur le signifié et démontrant comment le signifiant détermine deux modalités du signifié, selon que la signification résiste ou ne résiste pas, selon qu'elle résiste ou selon qu'elle advient, selon que le signifiant ne passe pas ou passe dans le signifié. C'est en fait un petit appareil fait pour, si je puis dire, *engeôler* le sens, le mettre en prison sous forme de signifié.

Mais, à réfléchir sur l'énigme, on peut prendre une position de surplomb, se rendre compte qu'il y a plus dans l'affaire que le signifié mouton du signifiant. A cet égard, signe et sens ne sont pas appariés comme signifiant et signifié. Le signe et le sens jouent chacun leur partie séparément.

C'est bien ce qui stupéfie surtout ceux qui ont suivi le commentaire que j'ai donné de l'enseignement de Lacan. C'est bien ce qui les stupéfie quand je m'aventure dans la zone où c'est de l'arbitraire du sens dont il s'agit, à savoir d'un sens qui n'est plus dominé par le signifiant. C'est alors pourquoi Lacan propose une définition du signe qui laisse de côté le sens, et une définition du sens qui n'implique pas essentiellement son rapport au signe.

Je pourrais montrer sans doute que ces deux définitions sont comme des grimaces de métaphore et métonymie, mais, aussi bien, que métaphore et métonymie sont des versions sages, des versions maîtrisées de ce qui au contraire apparaît, dans les aperçus que Lacan nous a laissés, comme d'une puissance déchaînée.

Je reprendrai la semaine prochaine.

II

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 29 novembre 1995

La chasse et la prise. J'ai dit ça la dernière fois. Je ne sais pas si vous l'avez entendu et noté. C'est un usage éminent de l'écriture que de noter, que de noter l'entendu, même si on dit, à l'occasion, que ce statut serve de l'écriture ne convient pas à ce qu'on penserait être sa majesté.

En disant ces mots de chasse et de prise, je pensais à Montaigne, à un passage de son essai qui s'intitule *Sur des vers de Virgile*. Ne baillez pas, c'est l'essai le plus croustillant des trois livres. Ces vers de Virgile sont ceux du chant VIII de *L'Enéide* qui nous conte en vers les embrasements de Vulcain et de Vénus, et qui embellissent Vénus. Comme dit Montaigne: *"Elle n'est pas si belle toute nue et vive et haletante comme elle est ici chez Virgile".* C'est une façon de signaler la jouissance qui est dans le vers lui-même, la jouissance qui est dans le poème, dans le dit poétique, et qui fait Vénus encore plus belle qu'elle n'est dans sa réalité de fiction.

Je dis le mot *jouissance,* et je l'emprunte à Montaigne, vu que cet essai - que je vous laisserai le temps de relire avant peut-être d'entrer plus avant - est consacré à ce qu'il appelle *"l'action génitale"*, et sur ce qui fait que cette action est *"mise en la franchise* [c'est-à-dire sous la sauvegarde] *du silence".* La franchise en la franchise du silence. Sauf erreur de ma part, il n'y avait pas eu, avant Montaigne, de Reine Victoria, et il constatait tout de même un bâillon qui est mis sur le fait de l'action génitale, dans une période qui, après tout, passe encore pour une des plus gaillardes de notre histoire.

Je relève cela, je le relève et je le cite : *"Qu'a fait l'action génitale aux hommes, si naturelle, si nécessaire et si juste, qu'ils n'en osaient parler sans vergogne et pour exclure des propos sérieux et réglés?"* C'est une question éminemment lacanienne.

Dans le cours de sa dérive, c'est ce qui a allure d'associations. Il en vient à conseiller d'apprendre *"aux dames à se faire valoir"* et à piper les hommes. Il dit un peu plus loin : *"Qui n'a jouissance qu'en la jouissance, [...] qui n'aime la chasse qu'en la prise, il ne lui appartient pas de se mêler à notre école".* Cette école où on apprend aux dames à se faire valoir, à jouer du semblant, c'est sans doute une sorte d'abbaye de Thélème passée de Rabelais à Montaigne.

Dans ce passage, c'est une éthique qui se propose, une éthique de la chasse plutôt que de la prise, et où la jouissance n'est pas qu'en la jouissance. Pour le redire autrement : il y a jouissance et jouissance. Je ne fais pas là parler Montaigne au-delà de son propre dit, puisque cette formule y figure en toutes lettres : *"Toutes jouissances ne sont pas une."*

L'école de Freud enseigne elle-aussi qu'il y a jouissance et jouissance, et, en particulier, qu'il n'y a pas jouissance que de l'action génitale. Elle enseigne ça

sous le nom de *pulsion*. L'école de Lacan enseigne en plus qu'il y a une jouissance qui tient à la parole, qu'il y a une parole jouissante, une jouissance de parole, et sans doute aussi d'écriture. Jouissance de parole et jouissance d'écriture.

Lacan traite de ça en particulier dans son *Séminaire XX*, intitulé *Encore*, et où il dit, semble-t-il, le contraire de ce qu'il professait auparavant, à savoir que *"la jouissance est interdite à qui parle comme tel"*. C'est un problème d'interprétation que d'aborder ces deux thèses, de suivre comment l'une se transforme en l'autre, et ce qu'on peut, dans cette école, apprendre de cette transformation.

C'est certainement une contradiction réductible, et, si je l'évoque, c'est que j'entends que nous fassions un effort pour suspendre nos évidences acquises par l'enseignement de Lacan, des évidences qui sont exactement des préjugés qui font redire et répéter des thèses sans les secouer suffisamment pour éprouver leur bien-fondé relatif.

La chasse et la prise sont des termes que vous trouvez au détour de ce que Lacan a écrit : la chasse d'Actéon, par exemple, page 412 des *Ecrits* - Actéon chasseur de la chasseresse, et finissant chasseur chassé, dévoré comme proie de ses chiens. Mais Lacan en fait une allégorie où c'est Freud qui est Actéon chasseur, chassant, chassé. Derrière Freud se profile aussi Lacan lui-même.

La prise – je l'ai déjà dit la dernière fois – c'est par exemple cette prise de désêtre qui serait celle du désir au terme de la déflation en fin d'analyse. C'est là qu'on peut donner un aperçu de ce que vaut d'associer un instant à la fois la chasse et la prise.

J'ai d'emblée fixé la position où nous allions occuper, où nous allions considérer l'expérience analytique, me référant à la préface de Lacan de l'édition allemande des *Ecrits*, et qui est trouvable dans le n° 5 d'une publication intitulée *Scilicet*. Ca fait quelques pages qui sont pillables en photocopies.

Le titre, il faut le reconnaître, n'est pas fait pour rendre ce texte fameux. Lacan a même laissé le nom de l'éditeur : "Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Ecrits* (Walter Verlag)" Il est certain que ce texte aurait davantage retenu l'attention s'il s'était intitulé "Sur la fuite du sens". Ce petit écrit est un lieu qui, à vrai dire, est un peu glissant, avec son sens qui fuit de partout.

Pourtant – je l'ai dit – nous commençons par nous y établir comme sur un belvédère, et à considérer alentour la situation : d'où vient Lacan ? où il va ? où nous en sommes ? Enfin, organiser le paysage à partir de ce dont je fais un belvédère et qui était plutôt encoignure.

D'où vient Lacan par rapport à ce point et où il s'en va ? Ca nous importe parce qu'il nous a entraînés dans son mouvement, et bien au-delà de son exercice physique. Personne ne doute que c'est encore sur l'élan donné que, vaille que vaille, nous nous maintenons, d'où une pratique de la psychanalyse qui est la nôtre décolle, et, au-delà, s'oriente et cherche ses marques. Ca nous importe donc de percevoir où il menait tout ça, et où lui-même s'est avancé dans une zone, une zone-limite qui continue de faire énigme. Il s'agit de se mettre dans le mouvement de ce scintillement, si je puis dire.

J'ai dit le mot *énigme*, et j'ai expliqué, la dernière fois, ce qu'il lui valait

d'être promu au rang de comble du sens. Ca pourrait être autre chose, le comble du sens. Qu'est-ce que ça pourrait être ? On pourrait dire que la révélation est le comble du sens, ou qu'une explication est le comble du sens. On pourrait croire au moins qu'il faut un effet de sens – *Bonjour, je suis là !* – pour qu'on ait le comble du sens. Le comble du sens, on pourrait penser que c'est le sens commun.

Dire l'énigme, s'appuyer sur le phénomène de l'énigme, il faut y réfléchir. Une énigme peut être claire et être énigme à proprement parler. Il y a les devinettes. C'est important, les devinettes. Si nous étions dans un séminaire, je demanderais à un tel ou un tel d'aller consulter quelques recueils de devinettes. Il y a là beaucoup à apprendre.

Jakobson fait quelque part allusion à une espèce de devinettes russes qui ont l'air d'être du meilleur effet. Je cherche s'il a développé ça quelque part. Quelques russes qui se trouveraient ici pourraient peut-être éclairer la question. S'il y a des russes ici, des qui parlent russe – ils ne sont sûrement pas trop nombreux – peut-être peuvent-ils se manifester. Est-ce qu'il y a quelqu'un qui connaît le russe et qui ferait cette recherche ?

PIERRE SKRIABINE. – Je peux essayer.

Oui, il y a là, au premier rang, Pierre Skriabine. Vous voyez comment je n'ai plus, depuis longtemps, les réflexes d'un séminaire. Nous nous mettrons à chercher, à éclaircir cette petite référence de Jakobson, et tendre un peu l'enquête vers les devinettes folkloriques.

Donc, pour qu'il y ait énigme, pour qu'il y ait devinette – avec ce que la devinette ajoute de désangoissant, de chatouillette –, pour qu'il y ait énigme, c'est-à-dire pour qu'il y ait problème, il vaut mieux que l'énigme soit claire dans sa formulation. Si j'ai bien compris ce qu'explique Jakobson, il y a des devinettes russes qui font que ce n'est pas exactement qu'on ne devine pas que ce sont des devinettes, mais que même quand on en trouve la solution, il reste encore à s'apercevoir que la solution était cachée dans le texte, disons comme une sorte de logogriphe.

Pour qu'il y ait énigme, il faut au moins, cette énigme, qu'on puisse la situer, et la lire, l'entendre, la comprendre, comprendre le problème, la difficulté qu'elle propose. Ca veut dire que l'énigme n'est pas du tout un signifiant sans signifié. Au contraire, l'énigme, c'est un signifiant avec signifié. D'une certaine façon, l'énigme existe à l'état déchiffré, et c'est précisément alors que l'énigme commence. Une fois que vous avez compris le texte de l'énigme, c'est là que l'énigme commence comme dimension de non-savoir, si je puis dire. C'est précisément parce que je comprends l'énoncé, le texte de la question, que je m'aperçois que je ne sais pas donner la réponse qu'on attend - qu'on attend au-delà de la première question qui est : *est-ce que vous avez compris ce que je vous ai dit ?*

Donc, rien que le fait de l'énigme, si on le regarde à la loupe, si on le regarde de près, suffit à indiquer que, dans le signe, il y a plus que signifiant et signifié. Et c'est ce *plus* que nous appelons aussi le sens. C'est la position supplémentaire qu'on retrouve à tout bout de champ quand il s'agit du sens.

Alors, ici, dans l'exemple de l'énigme, ou plutôt dans le paradigme de l'énig-

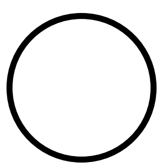
me – *paradigme* étant un mot qu'il faudra comprendre soigneusement, c'est-à-dire comme exemple excellent, exemple-guide : ça suffira pour l'instant sur le paradigme –, dans ce paradigme donc de l'énigme, ce qu'il en est, c'est que le sens, on ne l'attrape pas. Gardons cette précision de Lacan : plutôt que d'une détalade, il invite à penser en termes de coulée.

La phrase que je crois avoir préparée pour vous la donner est la suivante, celle qu'on trouve dans la préface à l'édition allemande : "*Le comble du sens, il est sensible que c'est l'énigme."* Rien qu'à lire ça, il s'en détache le terme de *sensible* qui assone avec *sens.* Dans l'énigme – glosons un peu ça – il y a le sensible du sens. Ca se touche, ou même, ça se respire, comme la rose de Condillac, et ceci précisément parce que ce n'est pas intelligible. C'est pour ça, à cet égard, qu'il reste du sensible.

Autrement dit, Lacan nous propose une réponse à la question du sens sous la forme d'un exemple où la fuite du sens est patente, où le sens lui-même n'apparaît pas comme enserré dans la combinaison du signifiant et du signifié. C'est l'exemple de l'énigme qui exhibe le trou qui la consiste comme telle. Ce qui vaut à l'énigme d'être exemple, c'est que l'énigme, elle est honnête, honnête parce qu'elle ne bouche ni ne voile le trou par où le sens fuit.

C'est précisément ce qui oppose l'énigme et le concept. Le concept, au contraire, c'est une saisie, une prise, une catalepse disaient les Anciens. Lacan, dans cet écrit, rappelle le *Begriff* allemand : mettre la main dessus. D'ailleurs, il est sensible qu'au fur et à mesure de son élaboration, Lacan a progressivement transformé ses concepts en énigmes, qu'il a truffé d'énigmes son enseignement, et que – soyons honnêtes comme l'énigme – c'est ça qui nous retient : ce déchiffrement. C'est évidemment un autre mouvement que celui de créer des concepts et que celui de créer des énigmes. Il est clair que l'enseignement de Lacan a créé, disons, des concepts énigmatiques, énigmatisant, et répandant le sentiment - puisque nous étions dans le sensible - que le sens fuit.

A propos de ce mot de *concept*, à quoi s'oppose évidemment l'énigme, l'énigme qui est une sorte de concept à trous, on peut rappeler que Saussure – le linguiste qui a tout de même, par l'intermédiaire de Lévi-Strauss et de Jakobson, donné justement à Lacan un appui conceptuel au début de sa réforme de l'entendement de la psychanalyse – oppose précisément le signifiant au signifié comme opposition de l'image acoustique au concept, et que le concept est aussi bien volontiers représenté par une figure de ce genre, une figure où un espace est enclos, dont on peut se servir à propos des classes logiques, mais dont on peut se servir aussi, avec les précautions d'usage, pour figurer l'ensemble cantorien :



Nous avons ici aussi, agissant et représenté, le *Begriff,* la saisie, et que Lacan dans cet écrit dévalorise sous le nom de *tonneau.* Le tonneau à la place du concept, de la classe, de l'ensemble. Rien que des tonneaux ! Et, en plus,

des tonneaux style Danaïdes, c'est-à-dire des tonneaux qui fuient. C'est ce que Lacan dénonce précisément comme futile. Disons qu'ici le futile est le contraire de l'utile. Le futile, c'est ce qui, en la matière, ne sert pas à retenir le sens, et qui, en dépit du tonneau, fuit. Lacan dénonce donc le futile de tout concept au regard du sens.

Par en-dessous, on ne peut pas ne pas voir un ébranlement, une mise en question de ces concepts qui sont éminemment faits pour capturer le sens, c'est-à-dire ces concepts de signifiant et de signifié, et que cette dénonciation s'étend précisément jusqu'à la science : *"Cette futilité, je l'applique, oui, même à la science dont il est manifeste qu'elle ne progresse que par la voie de boucher les trous."* Là derrière, vous entendez le poème de Heine avec sa robe de chambre qui bouche les trous de l'univers. C'est cité par Freud. Dans des temps immémoriaux, j'avais utilisé ce passage de Heine pris dans Freud pour une petite communication sur le thème de la suture.

Donc, de ce belvédère glissant où nous sommes, la science - et c'est pour ça que je n'ai pas hésité à mettre la classe et l'ensemble au rang des tonneaux - est dans le même panier que les efforts pré-scientifiques, magiques, mystiques, littéraires, rhétoriques, pour opérer cette capture.

Lacan ne dément pas que la science ne puisse arriver à cette suture du sens, moyennant quoi, ajoute-t-il – cette fois-ci en référence, je suppose, à un dit célèbre de Bertrand Russel – *"la science n'a aucune espèce de sens".* Ca concerne plutôt les mathématiques chez Russel, si mon souvenir est bon. C'est vraiment accentuer, si je puis dire, la co-appartenance du fait du sens et de sa fuite. Si ça ne fuit pas, c'est pas du sens. Si vous arrivez à mettre la main dessus, eh bien, ça n'est pas ça. Il faut peut-être quand même asseoir, situer ce lieu glissant, lui donner un minimum d'armature, parce que tel que c'est, en effet, c'est la destruction. Si on s'établit dans cette perspective-là, c'est vraiment la table rase.

Il faut quand même que je vous fasse apercevoir que ce dont il s'agit, avec ce thème de la fuite du sens que nous approchons, c'est une nouvelle édition, un nouveau tour donné, une nouvelle facette de cette structure à quoi Lacan a donné un mathème, un mathème qui est là au moins valable pour se repérer, quitte à permettre de saisir mieux ce dont il s'agit, à savoir le mathème de S(Ⱥ), qui peut se commenter, se gloser comme signifiant d'un manque dans l'Autre, ou signifiant du manque dans l'Autre. C'est un nouveau tour qui est donné par Lacan à ce mathème, et qui nous délivre autre chose, autre chose qui est cette fuite du sens.

Je vais quand même donner ce minimum d'appareil pour situer les choses. Ce serait calomnier Lacan et dire faux que de dire que c'est seulement en 1973 qu'il s'est aperçu que le mariage parfait du signifiant et du signifié cachait en fait un bien mauvais appariage. C'est bien sûr tout de suite – et c'est l'occasion de s'en apercevoir comme un belvédère – que ça n'a jamais marché dans la psychanalyse comme ça marchait dans la linguistique. Quand Lacan dit quelque part que ce à quoi Jakobson lui a servi, ce n'est pas du tout à un effet d'après-coup mais à un effet de contre-coup, on peut le dire de Saussure aussi.

Je me suis pas embarrassé ici de vous ramener le *Cours* de linguistique de Saussure, dont on annonçait d'ailleurs une énième édition quand j'étais à Genève, il y a trois semaines, pour une conférence. Là, à Genève, il se main-

tient une école saussurienne un peu isolée, et qui annonçait la énième édition du *Cours* dont vous savez que Saussure ne l'a pas publié lui-même – ce qui fait qu'on ne cesse pas d'en améliorer l'édition avec les brouillons. Nous y viendrons, à ces brouillons.

Mais enfin, ceci est assez connu, et, même si aujourd'hui ça se pratique moins, je peux supposer que vous l'avez en tête. Sans ça, vous allez le retrouver, par exemple, dans le *Séminaire III* de Lacan, au chapitre XXI, où c'est un petit peu reproduit.

Saussure, en partant de deux ensembles amorphes, sans forme – ces deux masses nuageuses qu'il représente dans son *Cours* – il avait l'idée que, par une sorte d'éclair qui se produirait, on verrait aussitôt un découpage simultané du signifiant et du signifié, mettant chacun à sa place. La métaphore qu'il utilise pour le rapport du signifiant et du signifié, c'est, comme vous le savez, celle d'une feuille de papier qu'on découpe : recto et verso, signifiant et signifié. C'est ça, son thème, à Saussure.

A la limite, très à la limite, on peut admettre ça pour le lexique, mais, dès qu'on en sort, on a beaucoup de peine à continuer de penser que ça s'ajuste ainsi. Bien sûr, c'est une création d'un objet d'étude scientifique, même si Lacan, au moment où il dévalorise le signifiant et le signifié, ne manque pas d'évoquer que c'est aux Stoïciens qu'il faut rendre cette invention du signifiant et du signifié. Ce qu'il présentait, au début de son enseignement, comme la pointe de la science la plus pilote, il ne manque pas d'en dire, en 1973, que c'est, si je puis dire, une antiquité, quitte à trouver par ailleurs bien des mérites aux Stoïciens à ce propos.

On peut donc dire que c'est d'emblée que Lacan a fait objection à ce couplage du signifiant et du signifié. Et comment ne pas faire objection, si on ne s'occupe pas seulement du lexique, disons du mot et de sa définition – grave problème, ce n'est là qu'une approximation que nous viendrons à regarder de plus près – mais si on s'occupe de la phrase, si on immerge le signifiant et le signifié dans la communication ?

Ce n'est pas là la question de Saussure. La question de Saussure, elle porte avant tout sur la langue, elle ne porte pas sur la parole et la communication. Saussure crée l'objet langue, et il s'occupe des valeurs différentielles des entités qui constituent la langue. Or, l'usage qu'en fait tout de suite Lacan, c'est, au contraire, *dans* la communication, et précisément dans cette communication réduite au minimum et qui est celle de deux, c'est-à-dire ce qui, après tout, recouvre au moins les figures qui se proposent dans l'expérience analytique.

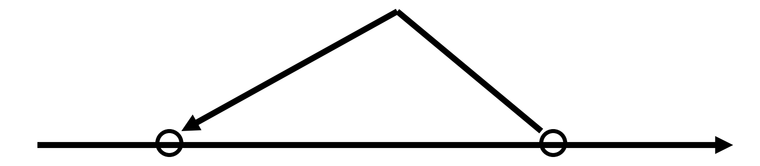
Donc, d'emblée, ce que nous trouvons au moment de notre belvédère, à savoir quand même le signifiant et le signifié renvoyés à la niche, évacués au regard de la fuite du sens, c'est tout de même quelque chose dont on peut s'apercevoir que ça s'annonçait depuis toujours. C'est pourquoi, quand Lacan se met à construire son affaire dans le *Séminaire III* et le *Séminaire IV*, il s'interroge d'emblée sur le glissement de la signification. Son thème de l'insistance de ce qui se poursuit dans la communication, c'est déjà ce qui présage ce thème de la fuite du sens.

Bien entendu, ce qu'il construira comme la métonymie du sens – cette métonymie avec son effet de sens retenu et qui n'arrive pas à crever la part qui se poursuit tout au long de l'échange – c'est déjà une annonce de cette fuite du

sens. Mais, en même temps, une fois admis ce décalage entre signifiant et signifié, son affaire, son problème depuis toujours – et c'est de ça dont il s'agit dans ce qu'on appelle son Graphe – c'est comment ça s'arrête. Ca a été toujours précisément de savoir comment on bouche cette fuite, et comment alors, si je puis dire, le sens s'institue. C'est comment faire pour que ça cesse d'insister pour s'instituer. C'est pourquoi son Graphe, comme tonneau, ça se pose là !

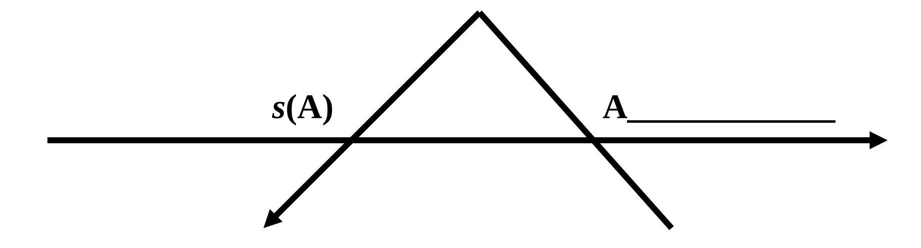
D'ailleurs, ce Graphe, on pourrait dire, même si ça a une petite allure d'hameçon, que ça a aussi une petite allure de tonneau, et d'abord fait pour illustrer le bouclage de la signification – la référence étant ici non pas l'unité lexicale, mais bien la phrase qui, d'une certaine façon, est l'unité la plus élevée de la linguistique. Dans la linguistique saussurienne ou post-saussurienne, c'est précisément un peu la limite extérieure. Le phonème, oui, le monème, oui, tandis que la phrase – c'est ce que dit Benveniste –, même si elle est faite de signes, n'est pas elle-même un signe. Le Graphe de Lacan, c'est précisément à ce niveau-là qu'il se place.

Vous connaissez le schéma qu'il a construit comme tonneau, le schéma à la fois d'anticipation et de rétroaction. Si, sur ce vecteur, on présente la chaîne signifiante telle qu'elle se déroule, on admet que c'est avec le dernier terme de la phrase qu'elle boucle sa signification, et que, de ce fait, se produit l'effet de sens, situé là sur le vecteur régrédient, et qui alors éclaire rétroactivement l'ensemble de la phrase. Jusqu'à la chute de la phrase, on ne sait pas comme ça finit :



Ce schéma est fait pour illustrer à la fois comment chaque terme se trouve comme anticipé par ceux qui le précèdent, et comment chaque terme scelle le sens des autres par son effet rétroactif. Ce sont bien là les termes de Lacan: boucler, sceller le sens. Précisément parce que le sens, en effet, a tendance à fuir, toute la construction de Lacan – et c'est là ce qu'on aperçoit du belvédère – était faite au contraire pour le capter.

De la même façon que ces vecteurs, celui du signifiant et celui du signifié, s'opposent, vous pouvez opposer ce point de croisement signifiant – où se loge supposément le trésor des signifiants – et, sous forme de scansion rétroactive, le signifié, et même la signification qui provient de l'Autre:

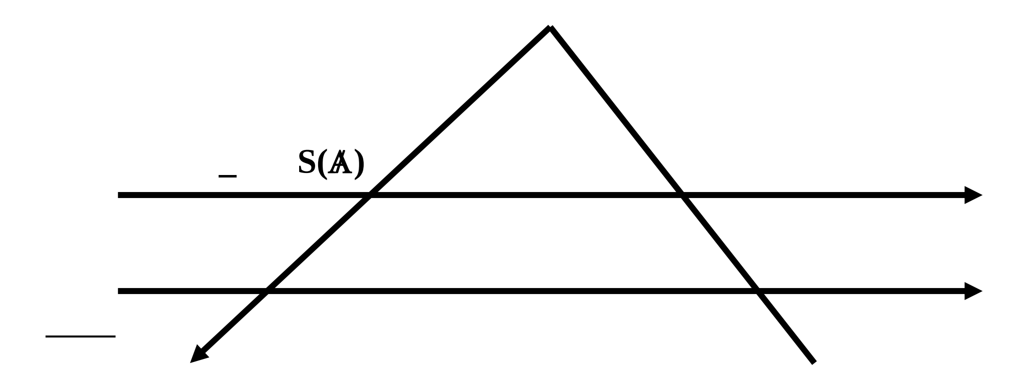


Le terme qui convient ici est exactement celui de *ponctuation*, qui donne, si l'on veut, le premier cycle lacanien de l'interprétation, puisque c'est vraiment avec le dernier mot de la phrase qu'on est au point de la saisir et, par là-même, de l'interpréter. A cet égard, on peut dire que le premier cycle de l'interprétation analytique chez Lacan est à cette place. C'est un cycle temporel: la scansion. Lacan va jusqu'à dire que c'est à ce point de la signification que la ponctuation se constitue comme un produit fini, et que c'est à la fois là où le message se boucle et où le sujet se constitue à partir de ce message.

Sans doute, curieusement – je renvoie là aux pages 805-806 des *Ecrits* que j'ai déjà jadis commentées – il est bien déjà question de trou dans cette affaire. C'est dix ans avant le belvédère. Il est bien question de trou dans le réel à ce propos, mais ce n'est pas du tout un trou de fuite. Au contraire, c'est le trou où mettre le signifiant. A cet égard, ce lieu du grand Autre où sont déposés les signifiants, c'est un trou, un creux pour recueillir les signifiants. La scansion, c'est un trou en tant, dit Lacan, que *"forage pour l'issue"*. Une issue, une sortie hors de quoi ? Précisément hors du glissement. Au fond, c'est, si l'on peut dire, une sorte de passe de la signification, après quoi elle est bien constituée. Autrement dit, ce schéma est déjà hanté par un trou, mais pas du tout par le trou du tonneau qui fuit, puisque s'il y a fuite et s'il y a glissement, il y a aussi cet effet de bouchon, ce garrottage qui est représenté par le Graphe.

On peut dire qu'à l'horizon – c'est ce que Lacan évoque parce qu'il s'est pendant longtemps tenu à ça – il y a quand même l'idée d'un calcul intégral du signifié à partir du signifiant, et, par là-même, un calcul intégral de la position du sujet. C'est pourquoi il évoque la théorie des jeux dans ces pages 805-806. Il dit qu'il y a, dans le lieu de l'Autre, l'équivalent de la combinatoire de la théorie des jeux qui, précisément, vous dit exactement quelle est la meilleure stratégie à chaque moment. Donc, ce qui est à l'horizon de ce schéma, c'est le calcul intégral de la position du sujet. D'ailleurs, je relève que dans "Kant avec Sade", on trouve, page 775, l'expression de *"un calcul du sujet"*.

Alors, bien sûr, au moment où Lacan livre ce Graphe à la publication, il s'est déjà corrigé : *oui, ça pourrait être un calcul intégral, sauf que le sujet se décomplète toujours.* Et, au Graphe, il rajoute alors un deuxième point de capiton qui, lui, ne fonctionne pas sur le modèle du premier, et qui est précisément le S e A barré :



Ca, c'est déjà un point de capiton, puisque Lacan le présente comme le point *"où toute chaîne signifiante s'honore à boucler sa signification"*. On peut entendre, dans le *s'honore*, le son qui y résonne. C'est certainement construit de façon homologue à l'Autre, mais, cette fois-ci, ce n'est plus un signifié, une signification, mais un signifiant, et, d'une certaine façon, un point où la signification comme produit fini ne se constitue pas.

A cet égard, le deuxième étage du Graphe corrige le premier. Ce qui reste béant, c'est la question : *Que veux-tu ?* Et disons précisément ici : *Que veux-tu dire ?* Ce qui manque, c'est justement la garantie de l'ensemble de l'exercice du langage, la garantie du trésor des signifiants. Au fond, ce qui reste ouvert, et qui ne reçoit que cette réponse de S de A barré, c'est : *Que veux-tu dire au-delà de ce que tu dis ?*

Comment se traduit ce S de A barré ? Je dirai que ça se traduit dans deux positivités quand Lacan l'amène. Ca se traduit d'abord dans la positivité du nom propre. C'est une des deux valeurs de ce S(Ⱥ) : le nom propre en tant que c'est un signifiant qui n'a pas d'autre signification que son propre énoncé. C'est ce que, plus tard, le logicien Kripke appellera un *désignateur rigide*. Alexandre le Grand, ce n'est pas un ensemble de propriétés puisqu'on ne peut là supposer des variations de ces propriétés qui ouvrent autant de mondes possibles. Alexandre le Grand, c'est celui qui s'appelle Alexandre le Grand. Et même, Alexandre le Grand, c'est le nom *Alexandre le Grand*. Avec évidemment toutes ces questions où il y aurait un monsieur Legrand Alexandre et qui n'est pas celui auquel nous pensons. Mais laissons les homonymes de côté. Donc ce que S de A barré délivre comme positivité, c'est celle du nom propre.

La deuxième positivité, il faut le dire, c'est celle du phallus symbolique impossible à négativer. Ce sont des positivités dont Lacan prend soin, au moment même où il amène ce trou bizarre du manque dans l'Autre, d'insister sur le fait qu'elles ne sont pas différentielles, qu'elles sont absolues, et que, par là, elles ne sont pas ouvertes au glissement. Eh bien, disons que la fuite du sens, c'est précisément ce que Lacan va installer à la place de ces deux bornes positives absolues – la fuite du sens n'étant certainement pas sans rapport avec le nom propre et avec la jouissance appareillée par le signifiant phallique.

Au passage, j'ai relevé que Lacan a d'emblée tordu Saussure, que d'emblée il a décalé et découplé le signifiant et le signifié, qu'il a temporalisé leur rapport – ce qui, bien sûr, n'est pas du tout dans Saussure – et qu'il a donc introduit une dynamique du signifiant et du signifié, et même deux dynamiques orientées en sens contraire.

Par là, et une fois que nous avons les oreilles alertées sur la fuite du sens, nous nous apercevons que c'est justement l'intuition en quelque sorte première de Lacan – je cite là la leçon XXI du *Séminaire III* qui est consacrée précisément au point de capiton – à savoir que le rapport du signifié et du signifiant *"paraît toujours fluide, toujours prêt à se défaire. L'analyste sait ce que cette dimension a d'insaisissable"*. Et aussitôt, qu'ajoute-t-il pour donner un sens utilisable à cette dimension dans l'expérience analytique ? Eh bien, la nécessité du point de capiton. On sait ce que ça a d'insaisissable, mais tout l'effort de Lacan est la construction de l'appareil à saisir, la construction du *Begriff* qui va pouvoir saisir ça.

Il note d'ailleurs très précisément qu'il ne faut pas s'hypnotiser sur la

réponse que Saussure a donnée, puisqu'il dit que la solution de Saussure reste ouverte, et ceci – c'est là que je me suis aperçu de la précision de son énonciation alors que je rédigeais ce *Séminaire III – "parce qu'elle laisse problématique la locution et la phrase tout entière".* Ca veut dire que cette solution saussurienne convient d'abord essentiellement au mot. Et c'est ainsi, en effet, qu'il commence, lui, à construire son Graphe au niveau de la phrase.

Aussi bien dans *Encore,* dans le *Séminaire XX,* quand il tient Jakobson dans la salle, de quoi parle-t-il ? De la locution, et précisément – vous vous en souvenez peut-être – de la locution *à tire-larigot.* Elle est essentielle, la locution *à tire-larigot. "Cherchez par exemple dans le dictionnaire l'expression* à tire-larigot, *vous m'en direz des nouvelles. On va jusqu'à inventer un monsieur appelé Larigot, et c'est à force de lui tirer la jambe qu'on aurait fini par créer* à tire-larigot. *Qu'est-ce que cela veut dire,* à tire-larigot ? – *et il y a bien d'autres locutions aussi extravagantes. Elles ne veulent dire rien d'autre que ceci – la subversion du désir. C'est là le sens de* à tire-larigot.*"*

Je suis quand même allé regarder au dictionnaire, dans le Littré : "*Dans larigot il y a agglutination d'articles comme dans lendemain. On ne sait d'où vient ce mot. On indique avec doute le latin* arenga, *qui signifie une espèce de blé, de sorte que larigot serait primitivement un chalumeau, en latin* fistula. *Quand à tire-larigot, on n'y peut voir qu'une expression populaire analogue à flutter qui veut dire aussi bien boire. On a prétendu que Rigaud ou Rigault, Archevêque de Rouen avait donné une très grosse cloche à la cathédrale de cette ville, que cette cloche fut nommée la Rigaude, et que quand on avait tiré la Rigaude, on était altéré. Les textes ne justifient pas cette origine, on n'y trouve aucune allusion à Rigaud ni à la cloche. De plus, Rigaud est du XIIIe siècle, et il n'a été trouvé d'exemple de cette locution que dans le XVe."*

En tout cas, là, le S(Ⱥ), le défaut de garantie pour ce que vaut exactement *à tire-larigot,* est bien présent. C'est ce que Lacan, avec cette histoire d'être altéré et de boire, commente ainsi : *"Par le tonneau percé de la signifiance coule à tire-larigot un bock, un plein bock de signifiance."* C'est un an avant d'écrire l'"Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Ecrits*", et c'est déjà la même métaphore du tonneau et de ce qui coule par son trou.

Tout ça, dans ce contexte, est fait pour marquer que le signifiant et le signifié ne vont pas si bien ensemble. On a *à tire-larigot* comme signifiant, mais, quand on essaye d'avoir le signifié, il vient toute la baraque. Et puis ça n'arrête pas de pisser. Evidemment, c'est sommaire, ça. Si vous avez la bibliothèque, *à tire-larigot* vous donne la culture universelle.

A cet égard, même ce que Saussure a appelé l'arbitraire du signe est une sorte de déguisement du manque de rapport du signifiant et du signifié. Et tout l'effort de Lacan dans son enseignement, c'était pour mettre de côté *à tire-larigot,* c'était surtout pour qu'on ne tire pas sur la jambe de monsieur Larigot. Son Graphe et son invention du point de capiton, c'est l'invention du bouchon *à tire-larigot,* si je puis dire.

Vous connaissez – je ne vais pas le reprendre dans le détail bien que ce soit, si je puis dire, toujours jouissif – l'exemple que Lacan va chercher pour construire son point de capiton, c'est-à-dire *Athalie,* scène I de l'acte premier, et à quoi il est amené par l'idée du *oui* pour illustrer le point de capiton. C'est un *oui* qui est un *nous y sommes.* Ca reflète l'essence même du point de

capiton.

Lacan ne va pas chercher ça par hasard dans le théâtre classique, c'est-à-dire dans un exercice de l'écriture littéraire où le point de capiton est une exigence, où il faut, à tous moments, qu'on sache où on en est. Montaigne, ce n'est pas encore ça. Montaigne, ça dérive, ça glisse. Mais Racine, on peut dire que ça avance de point de capiton en point de capiton. C'est même ça qui pourrait définir le classique.

Cette scène d'*Athalie* est faite du dialogue entre l'officier Abner et le grand prêtre Joad. Et Lacan, dans la leçon XXI du *Séminaire III,* accentue à plaisir qu'on ne comprend pas ce qui s'y passe ni vraiment de quoi il retourne. Il présente ça, au fond, comme une sorte d'énigme : où se situe en vérité l'échange dont il s'agit entre ces deux-là ? Il recherche et nous indique alors quelles sont les pointes significatives, ce qu'il appelle les mots clés sous-jacents au discours. Puis, il met en valeur qu'en fait, on s'y retrouve.

En effet, le mot dernier de la scène est donné quand apparaît, plus ou moins, le signifiant de *la crainte de Dieu.* A ce moment-là, on comprend ce qui se passe. C'est le moment où le signifiant et le signifié arrêtent de glisser l'un par rapport à l'autre et se nouent. La masse flottante des significations se trouve comme arrimée par ce signifiant - signifiant qui est d'ailleurs une pure création signifiante, puisque la crainte de Dieu, c'est la crainte de rien de ce qu'on voit, la crainte d'aucun objet au monde. Craindre le chien qui va mordre, craindre sa femme, mais, craindre Dieu, c'est d'ordre relativement différent. Quand ça se pose là, ça recule toutes les craintes, toutes les craintes empiriques, si je puis dire. C'est proprement transcendantal.

Avec ce signifiant, lorsqu'il est posé, on a, en retour, un effet de sujet très sérieux sur celui qui est là l'officier Abner et qui est venu sans trop savoir encore à quel saint se vouer. Joad, le grand prêtre, en position de grand Autre, passe ce signifiant à Abner, et il y a alors constitution d'un nouveau sujet remanié par la crainte de Dieu. C'est lui qui va maintenant être le hameçon à quoi Athalie va se laisser attraper.

Si on prenait les choses dans le détail, on pourrait à la fois renforcer et discuter certains aspects de cette analyse, mais ce n'est pas ici l'important. L'important, c'est cette mise en scène d'un sens qui, après avoir fui pendant un certain nombre de vers, se trouve finalement bien ligoté, ficelé, tout comme le petit Abner qui, après, va se mettre à suivre son mouvement dans la pièce. D'une certaine façon, comme le dit Lacan, tout est programmé à partir de là.

Tout ceci est fait par Lacan pour préparer l'introduction du Nom-du-Père, du concept du Nom-du-Père qui est au fond le point de capiton majeur. C'est ça le choix, et c'est ça qu'on aperçoit du belvédère. C'est que ou c'est la crainte de Dieu ou c'est à tire-larigot. A cet égard, la crainte de Dieu, là, c'est radical. C'est la destruction. Tandis que, à tire-larigot, ça n'étanche rien. C'est la signifiance qui coule, c'est le sens qui fuit.

En même temps, dans son invention du point de capiton, qui est quand même un mécanisme assez simple resté dans les mémoires, Lacan, en passant, dit quelque chose dont on pourrait faire d'une certaine façon le contraire. C'est quand il nous parle du point de capiton qui est le mot *crainte,* et qu'il ajoute : *"avec toutes ses connotations trans-significatives".*

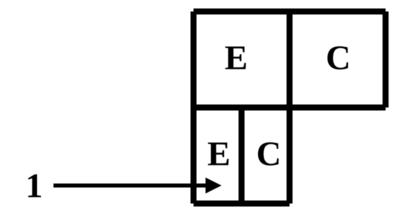
C'est très bien qu'il parle de connotations, parce que la connotation, qu'est-

ce que c'est ? La connotation, précisément, c'est un des noms conceptuels du sens comme supplémentaire. On ne peut pas amener un signifiant qui a précisément toute la résonance de la crainte de Dieu, sans que ça se mette justement à faire des vagues prolongées dans l'univers des significations. Il suffirait, au fond, de porter le regard là-dessus. Si Lacan s'occupait des connotations trans-significatives plutôt que de l'effet bœuf du signifiant, eh bien, il trouverait, et là précisément, quelque chose qui ressemble un petit peu à la fuite du sens.

Ce qu'on appelle la connotation, c'est justement le sens en tant qu'il déborde toute possibilité de lexique. Celui qui s'est dévoué aux phénomènes de connotation, qui en a fait son œuvre, et qui est quelqu'un, je crois, qui n'est pas oublié et qui est lu, c'est Roland Barthes. Barthes que j'évoque avec plaisir pour beaucoup de raisons, Barthes qui fut le protecteur du Département de psychanalyse.

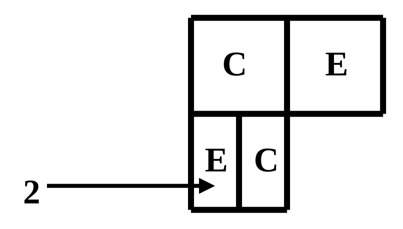
Il y a un schéma très simple de Barthes, et qu'il a construit à partir des indications du linguiste Hjelmslev dont je ne sais pas si on le lit encore. Hjelmslev ne parlait pas tant du signifiant et du signifié que du *plan de l'expression* et du *plan du contenu*. Pour nous, ça ne fera pas de différence ici.

Voilà le schéma de l'accouplage de l'expression (signifiant) et du contenu (signifié). Ce qu'il appelle précisément connotation, c'est un système décroché où cette combinaison, qui forme le signe à proprement parler, à son tour sert d'expression pour un contenu supplémentaire. C'est ça que Barthes a mis à l'œuvre dans toute son analyse des mythologies quotidiennes comme de la littérature. Il y a un plan où le signifiant et le signifié vont ensemble et se déchiffre lexicalement. Puis, l'ensemble de leurs combinaisons peut fonctionner comme le signifiant d'un signifié beaucoup plus large, d'un signifié qui, lui, n'est plus lexical, mais peut être idéologique:



C'était là le principe de l'analyse de la vie quotidienne qu'a faite Barthes dans les années 50, déchiffrant les manifestations de la quotidienneté comme renvoyant, disons, au grand signifié de l'idéologie dite bourgeoise. Maintenant, plus personne ne s'occupe de déchiffrer cela ainsi, puisque ça a tellement gagné que ça ne ferait plus l'effet que ça avait produit jadis. Mais si vous voulez avoir un schéma de la connotation, c'est là vraiment le plus utile que vous pouvez avoir.

Je peux mettre encore dans le panier le schéma en miroir qui est le même, sauf que, cette fois-ci, le signe du premier niveau sert non plus d'expression, mais de contenu à un signe de niveau supérieur. C'est ça que Hjelmslev appelait un métalangage :



C'est au fond ce qu'il y a certainement de plus utile pour se représenter face à face ces deux mécanismes, et ce qui fait que le niveau 1 dans le premier schéma est celui de la dénotation, de la même façon que le niveau 1 dans le second schéma est celui du langage-objet par rapport au métalangage. Mais il faut que j'avance. Je reviendrai sur tout ceci. Je distribue un peu ça comme ça.

Restons sur la connotation. Ca suppose qu'il y ait un premier niveau proprement littéral, où ça dit ce que ça dit, et un second niveau qui, lui, est d'ordre affectif ou idéologique. Si l'on veut, la connotation, c'est certainement un concept futile au sens de Lacan, parce que, évidemment, ce contenu supplémentaire, il est proprement extra-linguistique. On peut dire que c'est extrêmement fantomatique, variable, tellement global qu'on n'arrive pas à lui donner des contours. La connotation est donc certainement un concept futile pour entonneler le sens.

D'ailleurs, Barthes, il ne se faisait pas d'illusions là-dessus. Il disait que c'était un instrument modeste et qui ne pouvait pas vraiment satisfaire ceux qu'il appelait les philologues. Ca ne peut pas satisfaire ceux qui pensent que, de sens, il y en a un seul. Ca ne peut pas satisfaire ceux qui pensent que le sens doit être unique, ceux qui donc considèrent les histoires de sens simultanés et supplémentaires comme des élucubrations littéraires, tous ceux qui orientent l'approche du langage par l'idée qu'on doit déterminer, dans tous les cas, un sens unique.

Et puis, disait Barthes, la connotation, ça ne peut pas satisfaire non plus les sémiologues radicaux qui ne voient pas pourquoi l'on privilégierait le niveau de la dénotation, cette dénotation qu'on arrive soi-disant à saisir par le dictionnaire et par la syntaxe qui imposent l'idée qu'il y a un sens premier, mais qu'on n'arrive jamais, en fait, véritablement à isoler, pas plus qu'avec à tire-larigot: Rigaud ou Rigault ? XIIIe ou XVe siècles? A la cloche ou à la cloche de bois? Où est le sens premier?

Donc, Barthes, tout en admettant ça, il pouvait tout de même modestement se servir de la connotation, et il l'a montré justement sur un texte littéraire classique. Il ne l'a pas montré sur *Athalie*, même s'il a travaillé sur Racine, bien sûr. Cette idée de se servir du concept de connotation pour saisir tous ces sens supplémentaires qui ne sont pas au dictionnaire, il l'a montrée sur un texte classique qui justement a une polysémie limitée, qui ne fourmille pas de sens à tout va. Il l'a montré sur un texte qui permet justement, plus ou moins, une tentative de classer les sens connotatifs, ceux qui ne sont ni dans le dictionnaire ni dans la grammaire. Il l'a montré sur la nouvelle de Balzac qui s'appelle *Sarrasin*e, nouvelle courte qui avait retenu l'attention de Bataille.

D'ailleurs, moi-même, à l'époque, j'avais reçu d'un analyste, il y a longtemps, un petit article sur Sarrasine. Je faisais alors une revue qui s'appelait *Les cahiers pour l'analyse,* et, après en avoir parlé avec l'auteur, j'avais mis le titre : "Sarrasine ou la castration personnifiée", puisque c'est de ça qu'il s'agit. Vous le verrez quand vous le relirez.

Ca avait donc retenu l'attention de Barthes. Il s'est mis à lire exhaustivement cette nouvelle, c'est-à-dire à découper le texte, phrase par phrase, trois phrases par trois phrases, non sans arbitraire, et puis il a essayé de classer les sens supplémentaires qui venaient roder dans ces phrases.

De la même façon qu'il découpe le texte pour que ça se fasse, que ça se tienne, il classe aussi ce qu'il appelle ses codes. Ce sont, il faut le dire, des codes de pur artifice. Il dit : *"Ce ne sont pas des vrais codes, ce sont des perspectives de citations, des mirages de structures."*

Je vous en recommande la lecture parce que c'est le mémorial d'une approche à la fois savante et modérée de la fuite du sens. C'est fait simplement, avec une petite grille comme ça, pour essayer d'en retenir quelque chose. Ce n'est pas un gros tonneau. C'est un petit tamis, tout léger. Au fond, cet écrit de Barthes de 1970, trois avant le petit belvédère que j'ai pris, il témoigne d'une sensibilité à la même problématique que Lacan radicalise avec sa fuite du sens. La fuite du sens, nous en avons une version civilisée, douce, domestiquée, avec la connotation.

A l'autre bout, nous pouvons chercher un exemple dans la tautologie linguistique. Barthes lui-même, d'ailleurs, dans ses *Mythologies,* avait commenté la figure de style, le stéréotype : *Racine c'est Racine.* Il avait mis son commentaire de cette phrase sous un exergue emprunté à *Bouvard et Pécuchet : "Le goût c'est le goût."*

Dans ce petit commentaire qu'il fait de ce *Racine c'est Racine,* il entre dans la subjectivité du tautologue, celui qui s'avance dans le monde avec à la bouche *Racine est Racine.* Et il montre la valeur agressive de cette tautologie qui veut au fond couper la pensée au profit de faire surgir un être dans une atmosphère d'anti-intellectualisme. On peut dire, en effet, que *Racine est Racine* est l'effort le plus simple pour suturer la fuite du sens, avec la valeur, après tout, que ça a, à savoir de rappeler que Racine est un désignateur rigide.

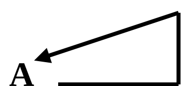
On peut donner aussi à ça une certaine valeur sémantique. Ca constitue, disons, un Racine concret, un Racine innocent, un Racine simple, un Racine vrai, un Racine essentiel. Comme le dit Barthes, c'est le degré zéro de Racine. La vérité qu'il y a là, en fait, c'est que finalement Racine est toujours quelque chose d'autre que Racine. C'est ça la dialectique.

D'ailleurs, Hegel ne commente pas autrement le principe d'identité dans sa *Science de la logique*. Hegel prend très au sérieux, bien sûr, le principe d'identité, et il traite de la tautologie logique comme cette tautologie linguistique. Comme il le dit, dans un passage que j'aime bien de la *Science de la logique : "La conscience peut se reposer sur* un arbre est un arbre, *ou* A est A, *sans avoir besoin de confirmations de démonstrations."*

D'une certaine façon, c'est une vérité absolue, mais, en même temps, c'est une vérité qui ne dit rien. C'est par là qu'on ne peut pas manquer d'être déçu quand elle se formule. Elle comporte, tout en étant exacte, la pire tricherie. Si c'est ça, c'est du verbiage. On attend que quelque chose se produise et rien ne

se produit.

Ce qu'on pourrait traduire du commentaire de Hegel, c'est que quand même, avec ce *A est A*, on part de A, on en parle, on en parle et on attend de rencontrer l'autre, et puis, finalement, on ne vous ressert que le même A.



Ca échoue donc à atteindre le terme différent qu'on attend, qui va vous donner la définition, qui va vous dire ce que c'est. Ca fait disparaître l'altérité, mais, par là-même, ça fait apparaître que l'un, au départ, n'est pas lui-même, il est cet autre que dans le principe d'identité on vous dérobe. C'est comme pour Barthes avec le *Racine est Racine.* C'est fait pour montrer que Racine, c'est certainement quelque chose d'autre que Racine.

On peut revenir plus précisément à la tautologie linguistique en tant qu'elle est définie par la récurrence de signes. On peut y revenir parce que c'est vraiment ça qui fait saisir la fuite du sens.

Qu'est-ce que je dis quand je dis qu'un sou est un sou ? Qu'est-ce que je dis quand je dis qu'une femme est une femme ? Et puis, qu'est-ce que je dis quand je dis qu'il y a musique et musique, ou, à peu près comme Montaigne, quand je dis qu'il y a jouissance et jouissance ? C'est là qu'on pourrait penser qu'on tient vraiment l'unité de sens, l'identité sémantique, parce que ça se colle, parce qu'on tient le sème, non pas *s'aime*, mais le sème, c'est-à-dire l'unité de sens.

Or, c'est justement dans la tautologie linguistique qu'on voit le mieux cette unité être pulvérisée. Je ne vais pas vous demander ce que vous entendez par *une femme est une femme.* Chacun doit avoir son idée. Il y a un professeur, un linguiste qui s'appelle Roger Martin, qui a donné ça à ses étudiants: *écrivez-moi ce que ça veut dire*. Evidemment, avec *une femme est une femme*, on obtient un effet non pas d'assimilation et de compacité, mais au contraire un effet de dissimilation de ces deux termes, c'est-à-dire : une femme *en partèculier* a bien les caractères, les traits qui sont ceux *des* femmes.

Alors, il y a les réponses, avec les termes de *coquette, volage, perfide, dépensière, rouée, bavarde.* Il y a quand même une minorité qui ne va pas dans ce sens-là, mais dans le sens de *intuitive, pudique, soumise, ayant besoin de plaire, pleine de tendresse.*

On pourra développer, la fois prochaine, la fuite du sens qui se produit là, et comment rendre compte de *musique et musique* et de *jouissance et jouissance.* Mais on voit que dès qu'il y a un binaire, même si ce binaire est fait du même terme de la langue, aussitôt du sens se met à couler à tire-larigot, inarrêtable. Au fond, c'est le moins qu'on puisse faire que de se poser la question de savoir si on peut donner une valeur à la notion même d'une identité au niveau du sens.

Ca se retrouve d'ailleurs dans la problématique de la définition. Les lexicographes modernes, quand on les lit, et qui réfléchissent beaucoup à comment ils font leurs dictionnaires, ne sont pas du tout très sûrs que la définition

suffise à provoquer la compréhension. Ils s'aperçoivent de la primauté du contexte sur la définition, à savoir que la définition, ça n'enserre pas le sens. Comme le dit un lexicographe qui semble allemand : *"La renommée de la définition est surfaite."* Au fond, c'est la version modérée, opératoire, de ce que Lacan a appelé la fuite du sens.

Eh bien, il est l'heure, et je vous retrouverai donc la semaine prochaine.

III

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 6 décembre 1995

Je vous félicite d'être arrivé jusqu'ici. Je m'en félicite moi-même. La grève... Disons tout de même quelque chose de la grève.

C'est un signifiant qui s'impose de la conjoncture, mais disons quelque chose d'abord de son étymologie, qui est mieux connue que celle de *à tire-larigot,* qu'une personne qui transcrit ce cours n'arrivait pas à trouver dans le Littré, contrairement à l'indication que j'avais donnée. Je confirme que ça se trouve bien dans le Littré, à condition de chercher à *larigot.*

L'étymologie de la grève, c'est donc mieux connue. Elle remonte, dans le cas où s'impose que l'étymologie soit la recherche de l'origine, du latin populaire *grava,* et qui veut dire *gravier.* Dans notre langue – c'est attesté au XIIe siècle – la grève a désigné un terrain plat formé de sables, de graviers, et localisé au bord de l'eau. C'est un nom commun, et qui, à Paris, est devenu un nom propre. Ce sont là les métamorphoses des mots. La grève, ça désigne exactement un emplacement au bord de la Seine que vous pouvez situer à peu près exactement, puisque c'est celui où on a bâti l'Hôtel de Ville. La place de Grève – c'est confirmé de sources multiples – était le lieu où on se tenait pour attendre qu'on vous donne de l'ouvrage à faire dans plusieurs corps de métiers. Ca se trouve dans le Littré et dans le Bloch et Warburg. Enfin, c'est garanti.

C'est de là qu'on a pu faire grève, et que c'est redevenu un nom commun, mais avec un sens sensiblement différent du sens que l'on n'ose pas dire premier puisqu'il est déjà subséquent – je veux dire par là le sens du terrain de sables et de graviers. C'est passé par le nom propre : la Grève de Paris, et c'est redevenu le nom commun dont nous jouissons : la grève, la grève comme arrêt de travail, qui est évidemment une définition insuffisante. C'est un arrêt de travail concerté, aux fins d'obtenir des bénéfices, ou, ces bénéfices, qu'on ne nous les ôte pas. Ca, c'est attesté au début du XIXe siècle, sous Napoléon, en 1805.

Voilà ce que c'est que l'histoire d'un mot : un parcours de sens, un parcours de sens où un Bréal – je veux dire Michel Bréal, celui qui a inventé le mot de *sémantique* – a pensé qu'on pouvait situer des lois, des lois de transformation de ce sens, avec, en perspective, ce qu'il espérait d'une *science des significations,* puisque c'est ainsi qu'il a défini la sémantique.

Lacan, le Lacan dont nous faisons cette année notre belvédère, celui de l'"Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Ecrits*", est plutôt porté à accentuer, dans un tel parcours du sens, non pas la nécessité de lois, mais bien ce qui frappe au premier abord, à savoir l'extraordinaire contingence qui nous vaut l'usage actuel de ce mot de sémantique. La sémantique, si on retient ce néologisme entré dans la langue, démontre moins la nécessité des lois qui opèrent, que la contingence qui, en tous points, opère dans ce par-

cours. C'est dire qu'il y a, à proprement parler, un élément de fantastique dans toute étymologie.

Ce n'est pas tout ce que nous avons à dire de la grève, je veux dire *la* grève d'aujourd'hui, celle au milieu de laquelle nous sommes et qui conditionne nos déplacements – cette grève qui s'étend, semble-t-il, et qui démontre à quel point notre vie quotidienne, notre train-train est supporté par le travail des autres, ouvriers ou cheminots.

Il est divertissant de constater comme notre métrique quotidienne peut être ainsi subvertie en dehors de nous. Je dis en dehors de nous parce que, ordinairement, il n'y a pas de cheminots à ce cours. Je ne crois pas qu'ils profitent de leur grève pour venir. Je m'empresse de dire que je le regrette. Au fond, nous éprouvons les effets d'un changement de métrique, et ça pourrait être qualifié – pourquoi pas ? – d'expérience topologique, au moins par cela que nous éprouvons le caractère hautement relatif de la distance, que le proche et le lointain sont des prédicats, des attributs qui dépendent d'un certain nombre de repères, et qui font que d'autres éléments restent à leur place.

Ce n'est pas encore tout ce que nous avons à dire de la grève. Ce que nous avons à nous demander, c'est si nous avons à la faire ou pas. Voilà une question qui nous intéresse. Elle intéresse chacun pour son compte, mais enfin, je suis obligé, me semble-t-il, de vous informer de ma position puisqu'elle conditionne vos déplacements ici.

Comment puis-je énoncer ma position ? Modestement, je n'entends pas me singulariser, au moins dans ce domaine. Autrement dit, je vous informe, ce mercredi, que si cette grève touche l'enseignement que l'on appelle supérieur – dimension où nous nous ébattons – et que si elle atteint en particulier les professeurs, les enseignants de l'université de Paris VIII, eh bien, je ferais cette grève. Donc, lisez les journaux, écoutez la radio, comme je le ferai moi-même, et si, mercredi prochain, la grève a atteint jusqu'à cette université, je me conformerais à cette situation. Mais enfin, selon les informations dont je dispose – je ne sais pas si vous en avez d'autres – et même si un certain nombre d'étudiants de cette université ont arrêté d'assister aux cours et s'emploient à décourager d'autres étudiants de le faire, l'université de Paris VIII n'est pas encore attirée dans ce mouvement. Donc, je poursuis.

J'ai dit tout à l'heure qu'il y avait, dans toute étymologie, un élément de fantastique. C'est en effet fantastique de se dire que cette étymologie, qui rapporte la grève aux bords de l'eau, s'est trouvée surgir, à une autre époque antédiluvienne, dite de mai 1968, sous les espèces d'un slogan spécialement poétique, et qui reste encore, je crois, dans les mémoires, à savoir: *sous les pavés, la plage.* C'est comme si la grève étymologique était revenue dans ce mot d'esprit que quelqu'un a inscrit, a bombé, comme on dit, sur les murs, et qui a roulé dans les mémoires comme étant spécialement emblématique de ce moment.

Enfin, des mots d'esprit, on pourrait en faire d'autres : *la grève, le rêve.* Pourquoi, ces deux termes, ne pas les associer par le son ? A les associer par le son, on pourrait produire quelque sens. On pourrait produire, par exemple, une interprétation des grèves, qu'on verrait motivées, impulsées, panachées de rêves. Pourquoi pas ? Selon la sympathie qu'on a pour le rêve, ou l'antipathie que ça peut susciter, on est pour ou contre les grèves. Est-ce que ça gênerait

quelqu'un qu'on définisse la grève comme, par exemple, un rêve grave ? Voilà un sens qui serait trouvé à partir du son.

Ce que je vous introduis, comme ça, doucement, à partir de ce souci permanent qui est le nôtre et qui est d'arriver ici et d'en partir, ce n'est rien d'autre que le principe même de ce que Michel Leiris a appelé son *Glossaire*, dont le titre exact illustre le principe même, ou, disons, le procédé, et ceci en utilisant un vocable qui est celui de Raymond Roussel qui fut son maître, son protecteur, et, à certains égards, son inspirateur. Le titre complet de Michel Leiris, c'est : *Glossaire, j'y serre mes gloses.*

Grève, rêve... *Glossaire, j'y serre mes gloses :* c'est un semblant de dictionnaire où la définition surgit de l'assonance, de ce qu'elle porte d'associations d'idées, et qui peut très bien virer au poème. Vous avez la seconde édition de *ce Glossaire* que Leiris a publié sous le titre de *Souple mantique,* ou, dit-il exactement, de *simples tics de glotte*.

Connaissez-vous meilleure définition de la linguistique que celle où il nous amène, et qui, à partir du jeu des sons – à quoi s'ajoute sa pratique à lui – nous donne un comprimé de poète, et qui est : *"Linguistique : y tinte et s'y édicte ton plus antique et intime tic-tac."* Ou encore, celle du mot de littérature, dont il ne fait pas *lituraterre*, qui est le glossaire de Lacan, mais qu'il définit ainsi – c'est vraiment Leiris tout craché : *"Ton rite et ton rut, ton râle et ta lutte."*

J'y reviendrai, puisque dans ce qui nous occupe cette année, ces faits, ces faits de langage, sont fondamentaux. C'est même à les prendre au sérieux qu'on peut substituer, à la notion du langage ordonné du rapport du signifiant et du signifié, le concept de *lalangue* – en un seul mot comme l'écrit Lacan – qui est l'espace où ce glossaire peut avoir lieu.

A vrai dire, la réduction de votre auditoire à la grève ne vient pas tellement mal, à condition qu'elle dure et qu'elle ne s'étende pas trop non plus – dans ce cas, nous ne serons plus là les uns et les autres – si ça peut permettre de transformer ce cours en séminaire. En effet, le point d'où nous prenons les choses, c'est comme une accumulation de références, une foule d'expérimentateurs qui sollicitent d'être ici représentés, et ça serait avec plaisir que je déléguerai, à l'un ou l'autre, telle lecture, telle présentation de références, qui ne sont pas du tout gratuites puisque ce sont celles-là mêmes qui accompagnent Lacan.

Par exemple, le tonneau, le tonneau qui fuit, et que Lacan inscrit au début de son "Introduction à l'édition allemande" consacrée à la fuite du sens, ou qui, au moins, en prend son départ. Ce tonneau qui fuit, impossible de le manquer : c'est le tonneau des Danaïdes.

Je me suis aperçu seulement cette semaine – ça m'a paru une rencontre merveilleuse – que Benveniste, le linguiste, avait consacré une étude spéciale au mythe des Danaïdes, et qu'inscrire, évoquer ce mythe au début d'un écrit sur la fuite du sens, avait bien tous ses échos. Enfin, comme je me suis aperçu un peu tard de l'existence de cet article paru dans une revue savante de 1949, je n'ai pas eu encore l'occasion de me le procurer. Mais si l'un ou l'une d'entre vous voulait bien faire cette recherche dans la semaine qui vient, j'en serais ravi, et j'en communiquerais alors la référence précise.

Est-ce qu'il y a quelqu'un qui serait disposé ? Elisabeth Doisneau ? Vous nous ferez donc un plaisir de nous indiquer la référence, et si vous vouliez

bien me donner une photocopie en même temps, ça me donnerait volontiers l'occasion de présenter cet article de Benveniste.

Je me suis contenté, à propos du tonneau des Danaïdes, qui est comme l'emblème de ce dont il s'agit, de me reporter à Horace, au troisième livres des *Odes,* et précisément à l'*Ode XI*, où figure ceci : *"... et inane lymphae dolium fundo peruntis immo." Dolium*, c'est le tonneau en forme de jarre, comme on le représente d'habitude. *Inane lymphae* : vide d'eau. *Peruntis immo* : une eau qui se perd, qui coule. *Fundo immo* : par le fond – *immo* étant l'adjectif qui accentue, renforce le *fundo.* Le tonneau des Danaïdes est par Horace qualifié en lui-même de vide. Il ne retient pas l'eau qui s'y verse.

Ovide, dans ses *Métamorphoses IV,* au vers 463, dit, lui : *"Assiduae repetunt quas perdant Belides undas." Belides,* ce sont les Danaïdes. On les appelle Danaïdes parce qu'elles sont filles de Danaos, mais on les appelle aussi ainsi parce qu'elles sont petites-filles de Belus. Donc, les Bélides se traduisent Danaïdes.

Assiduae, nous n'avons pas de mal à le comprendre puisque nous l'avons encore dans notre *assidu.* Ca désigne quelqu'un qui fait quelque chose continûment, de façon ininterrompue, dans une durée persistante, avec une présence constante. Dans le Gaffiot, on signale que dans le droit romain, l'*adsiduus*, c'était le domicilié et, à cet égard, le contribuable. Au fond, le sans domicile fixe, pour le droit romain, il ne paye pas. Donc, *assiduae,* ça évoque ce qui se tient de façon permanente à sa place.

Assiduae, ça veut dire qu'elles ne font pas grève. Les cinquante Danaïdes ne font jamais grève, et c'est d'ailleurs une activité qu'elles mènent aux Enfers. Elles sont châtiées aux Enfers parce qu'elles ont tué, sur l'ordre de leur père, en la même nuit, leurs cousins, les cinquante cousins dont elles avaient fait, aussi sur l'ordre de leur père, leurs époux.

Enfin, ça ne concerne pas les cinquante parce qu'il y en a une – elle est spécialement célébrée – qui a évité de commettre ce délit. D'ailleurs, Ovide lui consacre sa quatorzième *Héroïdes* qui est un recueil dont j'aurai peut-être un jour l'occasion de parler, un recueil de pseudo lettres d'héroïnes de l'Antiquité, et dont la dernière est de cette Danaïde qui a évité de commettre le crime. Il y en a encore une autre, je crois, qui n'est pas dans la série et qui a échappé à l'ordre paternel. Peut-être que l'article de Benveniste aidera à préciser ce dont il s'agit.

Cet *assiduae,* on pourrait longuement le commenter puisque le *as* est une autre graphie, une autre phonie – mais la même quant au sens – de *ad.* Ce *ad* indique la localisation, le *chez,* le *près de.* Il indique toujours, en latin, une proximité à la fois locale et temporelle. C'est ce qu'on trouve par exemple dans le *adsum* que profère, à un moment distingué, Sygne de Coûfontaine dans la trilogie de Claudel, et que Lacan souligne précisément. Enfin, je ne peux pas suivre toutes les pistes qui là s'ouvrent comme toujours lorsqu'on fait une sorte de microlecture, ne serait-ce que d'un vers.

Repetunt undas : elles vont chercher, puiser les eaux. A*ssiduae,* on peut au fond l'adverbialiser en disant : *sans discontinuer*. On traduit même, dans Budé, par *sans fin* – ce qui me paraît un peu au-delà du sens restreint. *Elles vont puiser les eaux que, sans discontinuer* (quas perdant)*, elles perdent*. Voilà, au fond, la description classique du tonneau des Danaïdes : plus on met du sens –

et on ne peut pas en mettre sans discontinuer – et plus ça file, plus ça échappe au tonneau qui devrait le contenir.

La moindre étymologie est là pour le montrer. La moindre liste à la Littré des usages d'un mot – définitions qui sont au fond comme un tonneau à enfermer le sens – laisse toujours une marge pour montrer qu'il y en a des qui y ont échappé. Ce sens, au moment où on l'a, croit-on, arrêté, enfermé, entonnelé, il a déjà glissé ailleurs.

C'est pourquoi la tautologie, que j'évoquais la dernière fois, est exemple à retenir, parce que là on essaye de la façon la plus massive, la plus simple, de dire le même. On réduit, on annule tout pouvoir d'attribution, toute glose, toute variation, pour essayer de dire le même en répétant, et donc pour faire du mot lui-même, si je puis dire, son propre tonneau, le tonneau de son sens. La tautologie est certainement un énoncé distingué, dans la mesure où elle est indubitable du point de vue logique. C'est l'énoncé indubitable par excellence : *Que quelqu'un se lève pour dire le contraire!* C'est l'énoncé qui capturerait la vérité de ce qui est.

C'est d'ailleurs sur cet énoncé à proprement parler sublime de la tautologie qu'est construit tout le *Tractatus* de Wittgenstein. C'est la brique de la construction. C'est la tautologie, comme l'énoncé par excellence, qui dit le vrai, et, disons, qui délivre une signification absolue, au sens où ça veut dire ce que ça dit : point. Ca vous réduit au silence.

Au fond, la tautologie, du point de vue logique, ce serait l'énoncé qui réduirait tout décalage entre le vouloir-dire et le dit, le fait du dit, là où il ne resterait rien à interpréter. La tautologie, ce serait l'énoncé qui assèche toute interprétation, et qui, dans sa formule même, se refuse, se dérobe à l'interprétation.

Du point de vue linguistique, qui là nécessairement se distingue du point de vue logique, le même se différencie. La tautologie linguistique implique toujours une dissimilation. Comme je l'ai évoqué la dernière fois, le terme n° 2, la seconde occurrence du même mot, se charge de tous ces préjugés, de toute la signification nuageuse et idéologique qui enrobe le mot. Autrement dit, du point de vue logique, la tautologie nous donne comme une unité tout à fait compacte de sens, ou, si j'ose dire, un sens parfaitement dense.

Mais, dans la langue, ça se met à danser, comme si la tautologie mettait en évidence une fracture intérieure. C'est bien d'ailleurs ce que rend sensible le mode disjonctif de la tautologie, si on place ainsi les énoncés du style : *il y a musique et musique* ou *il y a jouissance et jouissance* – énoncés qui mettent en évidence que le même signifiant peut avoir deux signifiés, que le signifié est hétérogène, et que la mêmeté du signifiant ne réduit pas du tout l'hétérogénéité du signifié. A chacun, à ce moment-là, de faire signifier chacun de ces deux signifiants qui sont formellement les mêmes et qui ne se distinguent que par leur nombre : il y en a un, et puis un second.

Certes, il y a une autre ressource que Lacan évoque dans son "Instance de la lettre", page 517 des *Ecrits,* qui est de ne *"chercher aucun sens au-delà de la tautologie".* C'est, au fond, tenter de réduire la tautologie linguistique à la tautologie logique. Il appelle ça exactement retourner l'arme de la métonymie contre la nostalgie qu'elle sert : *"Aussi bien si, retournant contre la nostalgie qu'elle sert l'arme de la métonymie, je me refuse à chercher aucun sens au-*

delà de la tautologie". C'est dire que normalement la métonymie sert la nostalgie.

J'y vois, par en-dessous, une petite allusion de circonstance à un ouvrage qui a eu ses lecteurs, un ouvrage du philosophe Ferdinand Alquié, intitulé *La Nostalgie de l'être*, et qui est d'autant plus approprié dans ce texte, que ce philosophe académique qui a trôné à la Sorbonne sur les études cartésiennes et kantiennes – j'ai subi sa férule – était en même temps un échappé du surréalisme de sa jeunesse, surréalisme auquel il avait consacré une *Philosophie du surréalisme*, dont on ne peut pas penser qu'elle n'était pas dans l'horizon de Lacan au moment où il écrivait son "Instance de la lettre" qui, pour une part, est un débat avec ce qu'il appelle l'école surréaliste.

Je l'ai qualifié de philosophe académique parce que sa position institutionnelle était telle. Mais enfin, ajoutons qu'il avait été, pendant tout un temps, le protecteur d'un philosophe peu académique comme Gilles Deleuze que nous avons perdu récemment, et que, dans leurs conversations privées, il ne reniait pas du tout son ascendance surréaliste.

J'ai eu le plaisir d'échanger un certain nombre de propos privés avec lui – enfin privés... il y avait quand même quelques personnes – et il ne se faisait pas honte de rappeler que quand il avait commencé à faire cours, il avait exposé à ses élèves de philosophie qu'il y avait deux bruits qui couraient sur lui: premièrement qu'il était homosexuel, deuxièmement qu'il courait les bordels - ce à quoi il répondait que le premier bruit était faux. Il exposait volontiers – comme on put le faire Georges Bataille et Michel Leiris – le fruit qu'il avait retiré d'une fréquentation assidue des bordels. Aujourd'hui, où nous nous croyons beaucoup plus libres que naguère, on voit peu ce genre de confidences être rapportées si facilement. Tout ça pour la nostalgie du philosophe de la nostalgie de l'être.

En quoi est-ce que la métonymie sert la nostalgie ? C'est que la métonymie, comme Lacan la définit, évoque toujours le manque-à-être. La métonymie ne dit ce qui est que à côté. De ce fait, l'être est toujours déjà perdu dans la métonymie. C'est pourquoi la métonymie est normalement au service du désir d'autre chose – ce que Lacan évoque dans sa "Question préliminaire".

Lacan évoque ce que serait de retourner la métonymie contre elle-même, pour donner un statut brut des énoncés tautologiques. Les exemples qu'il prend – vous irez voir dans son "Instance de la lettre" – ne sont pas indifférents: *la guerre est la guerre, un sou est un sou.* Ce sont autant d'énoncés qui, si on les mesure à la métonymie, indiquent un refus de la métaphore.

La métaphore impliquerait, au contraire, qu'au signifiant *la guerre,* on substitue, pour lui donner un sens, un autre signifiant. En cela, *la guerre est la guerre,* c'est comme le degré zéro de la métonymie refusant de se livrer à la métaphore, comme un degré zéro du sens s'opposant à ce qu'on peut appeler son degré *aleph* – terme cantorien qui, quand on y ajoute zéro, est l'infini actuel. C'est un degré zéro à l'opposé de l'infini auquel ouvre toute étymologie dès qu'on commence à s'y engager, et, au-delà, quand on va jusqu'au glossaire à la Leiris. On a là une flambée du sens qui est vraiment sans limite, et par rapport à quoi *un sou est un sou* apparaît comme un degré zéro du sens.

Puisque j'ai indiqué comment les références ici nous hantent, je ne peux pas négliger de vous signaler que ces exemples de Lacan, dans "L'instance de la

lettre", viennent d'un texte très précis de Jean Paulhan. Il y aurait à dire sur Paulhan et Lacan. Il y a, ici et là, dans les *Ecrits*, la marque d'une irritation spéciale à cet endroit, puisque Jean Paulhan, maître de *La nouvelle revue française*, lui avait refusé la publication de son "Kant avec Sade", déjà refusé par les éditeurs de l'édition complète de l'œuvre de Sade. Il y a, quelque part dans les *Ecrits*, une note grinçante de Lacan à cet égard. Il signale aussi qu'au moment où il écrivait "Fonction et champ de la parole et du langage", il se trouvait réduit à n'exposer sur ce thème que des *paulhaneries*. Ce n'est pas gentil pour Paulhan, mais ça indique quand même une proximité. Et puis, un peu après, il corrige cette aigreur en étant plus aimable. Peut-être qu'on y reviendra.

Je dis que ces exemples de Lacan viennent de Jean Paulhan, et précisément de ses premiers articles publiés en revue qui ont été recueillis sous le titre *Entretiens sur des faits divers.* Parmi ces entretiens, il y en a un qui s'intitule *Un sou est un sou,* et où Jean Paulhan examine cet énoncé, comme aussi bien l'énoncé *les affaires sont les affaires,* ou encore *à la guerre comme à la guerre.* C'est ce rapprochement du sou et de la guerre qui me fait penser, affirmer, que c'est un écho de Paulhan qu'on trouve dans "L'instance de la lettre".

Paulhan analyse ça en tant qu'argument ayant pour but de vous clouer le bec. Il restitue la place de la tautologie dans l'argumentation, il met en fonction l'énoncé tautologique dans la communication intersubjective, c'est-à-dire à quel moment on vient à dire *un sou est un sou.* Quand est-ce que la mère dit à son enfant qu'un sou est un sou ? *"C'est pour le retenir d'être dépensier,* dit-il, *ou, j'en ai peur, charitable."* Et il ajoute, parce qu'il examine aussi cette tautologie : *"Nous ne disons guère :* je suis comme je suis, *sans donner à entendre* : et il faut me prendre comme ce que je suis." Il note exactement, finement – la sémantique d'aujourd'hui n'est pas allé au-delà – que le second sens dans une tautologie n'est pas tout à fait le même que le premier. C'est ainsi qu'il isole la dissimilation.

Quand, dans "L'instance de la lettre", Lacan fait tomber la tautologie sur la question du *Je*, et précisément sur la question de l'*ego cogito* cartésien, il suit Jean Paulhan, qui lui-même examine ce que je veux dire quand je dis *je suis comme je suis.* Et Lacan le commente en disant : *"Si je me décide à n'être que ce que je suis, comment ici me détacher de cette évidence que je suis dans cet acte même ?"* C'est rapporter la réduction du sens zéro à une décision, la décision ici de proscrire toute métaphore en ce qui me concerne.

La métaphore, ce serait : *Plutôt que de me réduire à être ce que je suis, j'entreprends de devenir ce que je suis.* Idéal énoncé d'ailleurs en toutes lettres par Nietzsche, et qui implique que je ne suis pas ce que je suis, mais que je suis ce que j'ai à devenir, et que donc, pour ce faire, j'ai à raturer ce que je suis. C'est donc ici un refus du signifiant qui est en jeu.

La conclusion de Lacan sur ces considérations concernant le sens s'énonce ainsi, à savoir que *"l'anneau du sens sur la ficelle verbale* [c'est là ce qui fait image pour la chaîne signifiante] *fuit sous nos prises."* Si je vous signale cette conclusion, qui est dans "L'instance de la lettre", c'est bien parce que la notion de la fuite du sens y est déjà exactement annoncée. L'anneau du sens fuit sous nos prises. Vous y retrouvez ce signifiant de *prise* que j'ai déjà mis en valeur les deux fois précédentes.

Au moment où nous sommes, au moment où le XXe siècle arrive à sa fin, on ne peut pas méconnaître en quoi ce siècle a été animé par la question du sens. Question qui se retrouve d'abord – donnons-lui cette borne – dans l'inven-tion même du mot de *sémantique* qu'on date de 1883, qui est dû à Michel Bréal, et qu'il a créé, en opposition à la phonétique, pour désigner l'étu-de du langage considéré du point de vue de la signification.

C'est là le début de la sémantique linguistique, mais pourquoi est-ce que je ne mettrais pas, au regard du nom de Michel Bréal – qui, si je ne me trompe, a enseigné au Collège de France – celui, plus lointain, de Rudolph Karnap, par qui le logico-positivisme du cercle de Vienne a trouvé son représentant sans doute le plus éminent, le plus rigoureux.

L'idée de Karnap – nous y reviendrons – c'était celle d'une sémantique logique, mais, de ce fait, réduite à la syntaxe, et animée par l'idée qu'à partir d'une syntaxe logique, on pourrait exactement prescrire le sens du sens, c'est-à-dire instituer un tribunal logique capable de décider si un énoncé a du sens ou n'en a pas. Par exemple, il a pris un passage de Heidegger, l'a transcrit en symbolisme logique, et en a conclut que ça ne voulait rien dire : *Pourquoi est-ce que ça c'est répandu comme ça dans la philosophie occidentale, alors que ça ne voulait rien dire ?* C'est quelqu'un qui était persuadé de savoir ce qu'est le sens.

Au fond, le logico-positivisme, c'est essentiellement le savoir du sens. Ca continue son chemin. C'est encore, d'une certaine façon, d'actualité parmi nous. Karnap représente cette position qu'on puisse, au nom de la syntaxe, démontrer qu'un discours est insensé. C'est donc dominer entièrement la sémantique par la syntaxe logique.

Il faut noter tout de même que les héritiers de Karnap ont été menés, sur sa lancée, à une direction toute contraire. Je dis *sur sa lancée,* en ce qu'ils ont continué de penser qu'ils savaient le sens du sens – et c'est ce qu'on enseigne tous les jours précisément en Sorbonne – mais qu'il fallait se rendre à l'évidence, à l'évidence contraire à celle de Karnap, à savoir que le sens n'est rien. Au fond, après Karnap, on peut dire que ses élèves se sont spécialement refusés à une ontologie du sens. Je désigne par là ce qui est précisément encore très vivace, c'est-à-dire la position de Quine et de ses élèves qui refusent un être au sens.

Du coup, ça a déchaîné, si l'on veut dialectiquement, ce que nous devons subir quand nous lisons cette littérature, à savoir ce qu'on appelle le mentali-sme, c'est-à-dire ceux qui, au contraire, sont persuadés qu'il y a une langue mentale, et qui pensent même l'approcher par divers artifices. Après Karnap, on a eu, d'un côté, la négation de l'être du sens, et puis, de l'autre côté, ce qui est assez vivace de nos jours, aux Etats-Unis et un peu en France, c'est-à-dire la notion contraire qu'il y a une langue proprement mentale, qu'il y a le mentalisme. Autrement dit, quand nous abordons cette question, nous allons au début du siècle, et, en même temps, nous sommes très près de ce qui a lieu aujourd'hui.

Je ne sais pas si je dois vous donner un petit aperçu de l'*Essai de sémantique* de Bréal, qui est touchant parce que c'est vraiment le point de départ de la sémantique, et qui est tout animé de l'utopie de dégager des lois qui sont propres aux phénomènes de la signification. C'est ainsi que la première partie

de son *Essai de sémantique* vise à dégager, comme il le dit, *"les lois intellectuelles du langage".*

Je peux vous en donner un aperçu. Il y a, par exemple, la loi de spécialité. Il montre que dans les langues anciennes, la gradation, le plus et le moins, le superlatif et le comparatif, sont exprimés par des suffixes qui sont divers. Et il voit un progrès, une évolution répondant à une loi, dans le fait que, en français par exemple, un seul mot suffit, le mot de *plus*.

Donc, variété des suffixes exprimant le superlatif et le comparatif, et puis, en français, réduction à un seul vocable. Comme il le dit : *"Un seul mot tiré hors de pair* [tiré de l'ensemble et valant comme exception] *devient l'exposant de la fonction grammaticale dont il porte la marque."* Autrement dit, il montre que le *plus* vient d'un de ces suffixes parmi d'autres qui servaient à exprimer ça, et que, finalement, il se dégage, s'excepte, et qu'il finit par remplacer le désordre de ce qui permettait d'exprimer cette notion.

Ou encore, il dégage une loi de répartition selon laquelle les mots qui devraient être synonymes prennent des sens différents. Pour ça, il s'appuie sur le langage populaire, sur le peuple, *"dépositaire et fabriquant du langage"*, et il pose que, pour le peuple, il n'y a pas de synonymes. Il en tire la loi qu'ou bien les synonymes se différencient au cours du temps, ou bien que l'un d'eux disparaît. Ainsi, il est animé de l'idée que ça devient au fond de plus en plus clair au fil du temps, comme si - et il le dit même dans son introduction - la vie même du langage était animée d'un besoin de clarté, et que ce qui apparaît, dans les langues anciennes, comme un conglomérat sémantique confus, se débrouille au cours des siècles.

Voilà l'exemple de lois qu'il pense dégager dans l'histoire des significations. Mais enfin, ce qui pour lui paraît être le propre de la sémantique, c'est de constater, une fois qu'un sens est fixé, le fait qu'il se trouve variable. C'est ça, d'emblée, le sentiment qu'il a vis-à-vis de l'origine de la sémantique, à savoir le sentiment d'avoir affaire à quelque chose d'essentiellement variable, qui tantôt se resserre et tantôt s'étend, qui se transporte, qui, dit-il, *"s'élève ou qui s'abaisse en dignité"*, ou qui, comme nous l'avons vu avec l'exemple de la grève, tantôt est commun et tantôt propre, et de propre redevient commun.

Au fond, pour lui, l'étude de cette variabilité du sens est le propre de la sémantique. C'est sans doute parce que, comme il l'écrit, le fait est *"qu'il y a un manque de proportion entre le mot et la chose, et que toute expression est tantôt trop large ou trop étroite pour ce qu'elle veut dire*". Donc, la sémantique, même à son début, est animée par l'idée de ce défaut qu'il n'y a pas une correspondance exacte entre les instruments pour dire et ce qu'il s'agit de dire. Et c'est pourquoi tantôt le sens se restreint et tantôt il s'élargit, ou même, dit-il, *s'épaissit* - c'est le mot qu'il emploie quand on passe de l'abstrait au concret.

Bréal, il faut quand même le savoir, c'est lui qui a créé le mot de *polysémie*, de signification multiple, et précisément pour désigner le phénomène qu'il éprouve, celui de la multiplication des sens. Il dit : *"A mesure qu'une signification nouvelle est donnée à un mot, il a l'air de se multiplier et de produire des exemplaires nouveaux, semblables de forme mais différents de valeur".*

C'est ainsi que son essai est un exemple où l'on voit le même mot avoir son emploi propre et son emploi métaphorique, son emploi abstrait et son emploi concret, restreint ou étendu, etc. Autrement dit, l'histoire du langage est faite

du déplacement du sens, qui est au fond comme une quantité *x* – au sens où on le dit de la libido –, une quantité qui est capable de se resserrer ou de s'étendre, et puis qui saute de place en place. Il cite d'ailleurs le petit essai de Littré, qui est une petite merveille – il a en fait rédigé plus exactement deux écrits formidables en plus de son dictionnaire. Littré, une fois fait son dictionnaire où il a, comme vous le savez, tout bien rangé, a rédigé un petit écrit pour expliquer comment il travaillait à son dictionnaire.

Il faut lire ça. Il faut voir comment il explique la dévotion incroyable – il n'y avait pas les ordinateurs, c'était à la main, avec des petites fiches – la discipline incroyable qui a été la sienne pendant des années pour faire ce dictionnaire, à savoir comment il avait son lit près de son bureau, comment il faisait bien attention de ne pas dormir plus de cinq heures par nuit, et se demandait quel était, après, le petit-déjeuner qu'il prenait, puis quel déjeuner, puis s'il faisait une promenade ou pas. Bref, comment il n'arrêtait pas une seconde. C'est une chose prodigieuse et qui est capable de mettre au travail n'importe qui. Je vous conseille vraiment – ça a été réédité récemment – la lecture de cette petite confession de Littré.

Il a aussi fait un deuxième petit ouvrage. Une fois qu'il a eu classé tous ces sens de la langue d'une façon si impeccable, il a fallu tout de même qu'il décharge une bile pour dire que tout ça est de la foutaise : *ce langage, quand même, c'est pas possible !...* Ce petit essai s'appelle *Pathologie du langage*, et est fait pour dire que, vraiment, il n'y a que des malades qui peuvent faire ça – je simplifie.

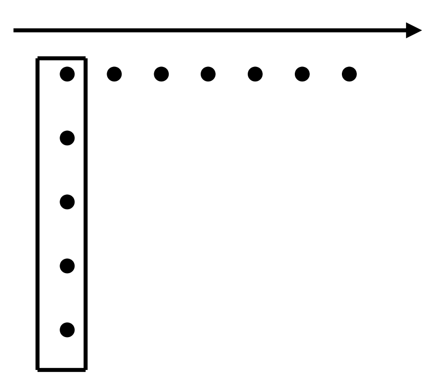
Bréal signale cette *Pathologie du langage* de Littré, et dit que ce que Littré appelle pathologie est le développement normal du langage. Au fond, le point de vue sémantique, c'est celui qui, là où Littré disait *pathologique,* dit que c'est normal. Sur un exemple précis, Bréal concède quand même qu'il y a des phénomènes qui sont tellement bizarres qu'on ne peut pas s'empêcher de parler de pathologie. A cet égard, on voit comment la langue de Saussure, la langue de la linguistique de Saussure, est une langue tout à fait nettoyée de toute cette pathologie normale du langage.

Quand Lacan, dans son "Instance de la lettre", appelle Saussure à l'appui de la psychanalyse, et qu'il explique comment Saussure, avec ses schémas, détermine des segments de correspondance entre signifiant et signifié, on voit qu'il y fait tout de suite objection. Ca n'a pas été tout de suite apparent, parce qu'à l'époque on a d'abord été avant tout sensible au crédit que Lacan cherchait dans la linguistique, au fait qu'il amenait, ainsi que Lévi-Strauss, la linguistique comme science pilote. Mais il faut faire attention au fait qu'à peine il amène ça, il y fait objection, et d'une façon spécialement forte en disant que *"toute l'expérience va là contre".* Allez voir page 503 de "L'instance de la lettre" : *"Toute l'expérience va là contre".* A ce *"toute l'expérience",* je donnerais même le sens que ça ne désigne pas seulement l'expérience analytique, mais bien l'expérience du sujet dans la langue.

Au fond, qu'est-ce qu'il oppose à Saussure ? Il oppose à Saussure la polysémie et la polyphonie du moindre énoncé. Il prend l'exemple de la poésie où il dit que tout de suite se fait entendre, se rend sensible une polyphonie. Et il ajoute : *"Nulle chaîne signifiante en effet qui ne se soutienne comme appendu à la ponctuation de chacune de ses unités tout ce qui s'articule de contextes*

attestés, à la verticale, si l'on peut dire, de ce point."

Autrement dit, si l'on représente la chaîne signifiante, dans sa dimension linéaire, temporelle, par le fait d'éléments alignés, Lacan rappelle que chacun de ces éléments porte avec lui toute la valeur qu'il prend dans les contextes attestés :



Au fond, à quoi il pense ? Il pense à Littré. Il pense à cette variété normée du sens que nous donne Littré quand, à partir d'un mot, il nous renvoie à un certain nombre d'usages de ce mot par des écrivains classiques, c'est-à-dire reconnus comme tels. C'est une variété du sens, mais il faut bien noter que c'est une variété parfaitement normée. Par là, il introduit déjà la chaîne signifiante dans la sémantique, et dans une sémantique où le sens est soumis à ce principe de prolifération que Bréal avait lui-même constaté au départ. Disons que dans l'évolution de l'enseignement de Lacan, ça a tout à fait une valeur, parce que ça dit : *il n'y a pas seulement la syntaxe*.

L'accent principal de Lacan, avant son "Instance de la lettre", c'était précsément que l'inconscient est essentiellement syntaxique. Tous les schémas des *alpha, bêta, gamma,* dans "Le séminaire sur *La lettre volée*", étaient faits pour illustrer une répétition symbolique à partir d'une syntaxe logique, celle d'éléments qui, justement, n'ont pas de contexte. Quand vous lisez ces schémas, il s'agit de nombres, de chiffres qui sont rassemblés par des lettres grecques, mais qui – vous n'allez pas aller chercher le *alpha* dans le dictionnaire grec – sont des pures marques formelles qui n'ont pas de contexte attesté, qui sont prises en tant que marques mathématiques hors tout contexte. C'est ces schémas que Lacan proposait comme illustrant, imageant le fonctionne-ment de l'inconscient. Il illustrait là la fonction syntaxique de l'inconscient.

Mais dans son "Instance de la lettre", à partir de ce que j'évoque ici, ce qui s'introduit d'emblée, c'est la variété proprement sémantique qui empêche de réduire l'inconscient à une mémoire de pur ordre syntaxique. A cet égard, "L'instance de la lettre" marque déjà un retour de la sémantique, dont l'"Introduction allemande" est le comble en tant qu'elle prend précisément ce phénomène-là comme essentiel.

J'avais prévu ici de vous conduire un peu dans les réflexions de Benveniste à ce sujet – Benveniste essayant de mettre de l'ordre dans la prolifération du

sens. Il a, Benveniste, une belle exclamation dans l'un de ses écrits : *"Que n'a-t-on pas tenté pour éviter, ignorer ou expulser le sens? On aura beau faire, cette tête de Méduse est toujours là, au centre de la langue, fascinant ceux qui la comprennent."*

Je développerai cette considération un peu plus tard, mais je préférerais terminer sur quelque chose qui fera bien, me semble-t-il, le contre-point de ce que je viens de vous dire.

Dans cette "Instance de la lettre", Lacan ne fait pas seulement appel à la linguistique de Saussure. Il fait appel à ce qu'il appelle la poésie moderne et l'école surréaliste – à quoi, bien sûr, il a à faire des objections, puisque le surréalisme a fait référence aux images et à l'accord ou au désaccord des images. Mais, au fond, qu'est-ce qu'il doit ici à l'inspiration de l'école surréaliste ?

Eh bien, je dois dire qu'il doit précisément quelque chose qui fait contre-point à l'atmosphère bréalienne du langage, c'est-à-dire à ce qui justement se porte sur les contextes attestés au cours du temps. Et ceci parce que l'opération surréaliste consiste explicitement à jouer avec le signifiant en réduisant radicalement cette dimension de l'étymologie, du parcours du sens. Ca consiste à montrer que du sens peut naître à partir d'un élément qui s'exclut totalement de toute cette réserve sémantique qui est donnée par l'étymologie.

C'est ce qu'André Breton a décrié de beaucoup de façons dans l'atmosphère du temps, mais avec une vivacité, une perspicacité et une capacité de situer l'important, et qu'on ne retrouve pas forcément chez tous ses compagnons plus attachés à leur lopin.

André Breton, en 1922, a précisément écrit un petit texte, un petit joyau, qui est recueilli dans l'ouvrage intitulé *Les Pas perdus,* et qui est paru dans la revue *Littérature* de l'époque, revue qui n'est pas la revue universitaire qui est parue sous ce titre dans les années 70 – sacrilège ! – et que Lacan a gratifiée de son écrit *Lituraterre.*

Dans cette revue *Littérature,* Breton écrit un petit texte merveilleux qui traduit exactement ce dont il s'agit, et qui s'appelle *Les mots sans ride.* Je dis que c'est merveilleux parce que ça traduit exactement l'idée d'une rénovation du lexique, et précisément en se libérant de l'étymologie, c'est-à-dire en prenant, si je puis dire, le mot-matière. Leiris est dans la même veine quand, trois ans plus tard, il présente son *Glossaire* sous l'exergue de *Mots sans mémoire,* c'est-à-dire de mots qui sont abordés purement et simplement à partir de leur matière phonique, à partir de comment ça sonne et ça assone.

Donc, Bréal et l'étymologie, au rancard ! Il s'agit du mot dans sa matière, il s'agit à la fois de la sonorité et, comme le dit très bien Breton, *"de mots qui peuvent tenter le pinceau".* Comme, un peu plus tard, il renvoie aux calligrammes d'Appolinaire, on ne peut pas douter qu'il s'agit bien là de la matière proprement visuelle du mot – à quoi Lacan n'est pas infidèle quand, dans *Lituraterre,* il fait tout un développement sur la calligraphie japonaise. Donc, cette attention au mot-matière, qui est au fond l'âme même de la perspective de *Lituraterre,* c'est déjà prescrit dans ces *Mots sans ride* de Breton.

Alors, bien sûr, chez Breton, c'est pris dans l'idéologie d'un affranchissement des mots, comme s'ils étaient des significations établies, et d'une syntaxe qu'il appelle *"médiocrement utilitaire".* A cet égard, le surréalisme consent à une sorte d'effet *aleph* du sens, mais qui passe par la réduction de tout ce fatras

étymologique. C'est l'idée d'une production de sens nouveaux ne devant rien à l'étymologie, et donc de sens intégralement neufs, ou, comme le dit Leiris, sans mémoire.

Sans doute, Breton fait référence à Rimbaud, à l'audition colorée des voyelles, mais c'est au fond pour marquer qu'il s'agit de détourner le mot de ce qu'il appelle *"son devoir de signifier"*. Le sens dont il s'agit, c'est le sens qui surgit une fois que le devoir de signifier est suspendu.

C'est alors qu'on s'aperçoit que les mots ne se laissent pas faire, qu'il s'agit, comme il le dit, d'un *"petit monde intraitable"*. Les mots ont une résistance, une vie propre et une matérialité. C'est à partir de là qu'il situe exactement l'opération surréaliste qui, une fois qu'elle a vidé en un premier temps les mots de leurs sens accumulés, de leurs sens étymologiques, de tout ce fatras de concepts attestés, c'est-à-dire une fois qu'elle a fait, si je puis dire, litière du fatras étymologique, peut montrer, dans un deuxième temps, que les mots commandent à la pensée. C'est ce que Breton dit en ces termes : *"On les avait vidé de leur pensée et on attendait sans trop y croire qu'ils commandassent à la pensée. Aujourd'hui, c'est chose faite. Voici qu'ils tiennent ce qu'on attendait d'eux."*

Au fond, la notion lacanienne du signifiant ayant la primauté sur le signifié, et dont les combinaisons autonomes génèrent la signification – sans méconnaître, bien sûr, qu'on ait par ailleurs l'intention de signifier quelque chose dans l'ordre des significations établies – elle est quand même quelque chose qui s'esquisse et qui se désigne dans cet abord surréaliste.

Alors, ce qui est extraordinaire, c'est ce qui a donné à Breton l'occasion de penser ça. Ce qui lui a donné l'occasion de penser ça, c'est six jeux de mots de Robert Desnos, c'est-à-dire vraiment presque rien. Je ne sais pas exactement quels sont ces jeux de mots parce qu'il faudrait pour ça avoir le numéro de *Littérature* où est paru le texte de Breton que je n'ai lu que dans le volume de la Pléiade. Je ne sais donc pas quels sont exactement les jeux de mots de Robert Desnos qui lui ont inspiré ce passage. Mais enfin, les jeux de mots de Robert Desnos ont été recueillis, et peut-être que ce sont donc là les premiers.

Comme dit Breton, ce qui est extraordinaire, c'est à la fois la rigueur mathématique et l'absence totale de comique de ces jeux de mots, ce qui sinon, évidemment, les ferait déprécier. Ces jeux de mots – ça vaudrait beaucoup de développements mais je ne vais pas les faire maintenant – ils ont été publiés sous le nom de *Rrose Sélavy*. Desnos précise que Marcel Duchamp en a été l'initiateur, au point que Breton dise dans son texte que c'est Marcel Duchamp qui en est l'auteur – ce qui était permis puisque Robert Desnos, à cette époque-là, pensait qu'il n'avait trouvé ces jeux de mots que par communication psychique avec Marcel Duchamp, qui, lui, étant beaucoup plus sobre, doutait que cette communication fut possible.

Vous trouverez ces jeux de mots ineptes de *Rrose Sélavy* dans le recueil de Desnos qui est paru en 1930 et qui s'appelle *Corps et biens*. Il y a exactement cent cinquante jeux de mots qui sont recueillis, cent cinquante jeux de mots de ce tonneau, si je puis dire.

Desnos signale d'ailleurs, au tout début de *Rrose Sélavy : "L'auteur regrette ici de ne pouvoir citer le nom de l'initiateur à Rrose Sélavy sans le désobliger. Les esprits curieux pourront le déchiffrer au n° 13."* Ce n'est pas très difficile

à déchiffrer. Le n° 13, c'est : *"Rrose Sélavy connaît bien le marchand du sel."* Marchand du sel... Marcel Duchamp. Voilà le calibre de ce dont il s'agit.

Je peux vous donner les premiers jeux de mots. Ca fera au moins un peu de résonance.

Voici le premier : *"Dans un temple en stuc de pomme le pasteur distillait le suc des psaumes."* C'est pas drôle, n'est-ce pas. Et voici le deuxième : *"Rrose Sélavy demande si les Fleurs du Mal ont modifié les mœurs du phalle : qu'en pense Omphale ?"* Il y en a cent cinquante comme ça ! Et il y en a d'autres, d'ailleurs, dans ce qui s'appelle *L'aumonyme,* toujours dans *Corps et biens,* et où il y a très joliment écrit, par exemple : *"F M R F I J."* C'est un effet proprement japonais dans l'écriture, puisque vous ne pouvez déchiffrer ces lettres qu'en les lisant phonétiquement. En les lisant ainsi, vous recomposez une phrase complète qui a un sens.

A cet égard, on peut dire que dans son caractère parfaitement dérisoire, ça illustre le pouvoir des liaisons qui sont propres au signifiant, et que ça met en évidence à quel point ces liaisons, ces liaisons propres au signifiant en dehors de toute signification, sont facteurs dans la genèse du signifié. Ca suppose certainement qu'on ne s'occupe pas du référent, qu'on ne se fie qu'aux liaisons du signifiant, et qu'on accueille alors le signifié qui en découle.

Au fond, la grandeur de l'école surréaliste – y compris dans ce qu'elle a pu, comme le dit Bataille, avoir d'infantile – c'est d'avoir accueilli à bras ouverts, accueilli avec enthousiasme, avec transport, le signifié qui découlait de ces transmutations et de ces petites opérations. Ca va jusqu'à ce qu'écrit Desnos, au n° 45 de *Rrose Sélavy : "Martyre de saint Sébastien : Mieux que ses seins ses bas se tiennent."* On ne peut pas faire plus dérisoire que ça. Et *Rrose Sélavy,* ça se termine à peu près, au n° 147, par ceci : *"A cœur payant un rien vaut cible",* ce qui est une variation phonétique sur *à cœur vaillant rien d'impossible.*

Je rappelle ainsi cette misère du signifiant, cette misère du surréalisme si on veut. D'ailleurs, Desnos lui-même et Breton lui-même se sont petit à petit écartés de cette expérimentation passionnée de ces années 22-25. Ils ont petit à petit laissé ça de côté. Mais, au fond, si je rappelle ça, c'est que, dans sa crudité, c'est quelque chose qui fait poids, qui a fait poids par rapport aux construction de Bréal, et qui, je dirai, fait poids aussi bien par rapport au logico-positivisme de Karnap.

C'est là-dessus que je vous laisse en espérant vous retrouver la semaine prochaine, à moins que la grève l'ait emporté, ce qui, après tout, ne serait pas forcément pour me déplaire.

IV

LA FUITE DU SENS

Jacques-Alain Miller
Cours du 13 décembre 1995

La dernière fois, j'ai demandé qu'on m'aide, et cet appel a été entendu puisque madame Doisneau m'a envoyé l'article de Benveniste, monsieur Solano la photocopie des numéros 5, 6 et 7 de *Littérature,* et que Pierre Skriabine a trouvé, dans les *Questions poétiques* de Jakobson, des développements sur les devinettes anagrammatiques russes. Je compte lui donner aujourd'hui la parole le moment venu. Si le moment ne vient pas, ça sera pour la fois prochaine, comme pour madame Doisneau sur Benveniste.

Aujourd'hui, nous allons traiter des phénomènes que l'on peut appeler d'inanité sonore en reprenant le terme de Mallarmé, et nous allons trouver du rien dans les sons, du rien mais aussi quelque chose.

Pourquoi alors ne pas mettre, en exergue de ce cours, le poème de Prévert qui est précisément un poème sur l'inanité sonore ? J'en ai même préparé un commentaire que je ne ferai pas maintenant parce que l'abondance des matières dans cette affaire d'inanité sonore m'assaille. J'ai du mal à faire des choix. Donc, ce poème, malgré sa difficulté, je ne vous le commenterai pas, du moins aujourd'hui.

Il s'agit du poème intitulé *L'amiral :*

L'amiral Larima
Larima quoi
la rime à rien
l'amiral Larima
l'amiral Rien

Voilà ce grand poème qui prend pour thème l'inanité sonore. Mais entrer dans le commentaire de ce poème nous mènerait trop loin, et je préfère, puisque je ne les connaissais pas, partir de ce qu'on a mis à ma portée, à savoir les six jeux de mots publiés dans le n° 5 de la revue *Littérature* de Breton, sous la signature de *Rrose Sélavy.*

La formation même de ce nom propre mériterait des commentaires judicieux, des hypothèses où je vous amènerai sans doute à voir une formation dépendant de l'expression française *c'est la vie*, qui est d'habitude proférée dans une situation de désagrément, et dépendant aussi de l'expression *la vie en rose*, qui, au contraire, désigne un mode plus euphorique de l'existence. Le nom forgé de *Rrose Sélavy* – pseudonyme dû, comme vous le savez, à Marcel Duchamp – condense vraisemblablement ces deux expressions. Resterait à interpréter le double *Rr* du début, qui fait un *Rrose* assez ronflant.

Ces six jeux de mots ont suscité aussitôt l'intérêt d'André Breton, au point qu'il ordonne, à partir d'eux, le mouvement de ce qu'il appelle la poésie d'au-

jourd'hui. A partir de ces six jeux de mots – qui, me semble-t-il, ne sont pas dans le recueil *Corps et biens* – Desnos, visiblement encouragé par l'appréciation enthousiaste de Breton, s'est mis à en produire à tire-larigot. Dans le n° 7 de *Littérature*, où Breton célèbre ces six jeux de mots publiés dans le n°5, on trouve, à la suite de son article, toute une coulée de nouveaux aphorismes de Desnos, dont ceux que je vous ai mentionnés la dernière fois.

Etonnants ces *Mots sans ride*, dont je pense, la dernière fois, avoir donné la valeur exacte, reprise par Michel Leiris dans ses *Mots sans mémoire,* et qui s'opposent à l'approche étymologique du sens. Ces *Mots sans ride*, ça nous promet, au contraire, une approche en quelque sorte immédiate du sens, à fleur du mot. Ca se présente à la fois sous un aspect expérimental et sous un aspect qu'on peut qualifier d'"infantile", dans la mesure où il y a là du jeu, mais un jeu dont Breton s'empresse de dire qu'il est tout à fait sérieux.

Après tout, les surréalistes payaient de leur personne pour animer ça. Ils se présentaient avec ça dans le monde comme avec une enseigne. Mais enfin, il y a quand même un certain nombre de sujets qui ont, si je puis dire, saigné beaucoup plus pour réaliser des phénomènes d'inanité sonore en tant que c'était l'essentiel de ce qui les supportait dans l'existence. On y viendra un peu après.

On trouve, dans le *Glossaire* de Leiris, le mot *ride.* On le trouve pour définir *désir.* Il écrit exactement : *"Désir : ride inversée."* C'est une rencontre comme on en fait dans ces affaires d'inanité sonore. Je pourrais même ajouter que, dans l'étymologie, le mot *ride* et le mot *rue* semblent se croiser, dériver du même, et qu'il est donc amusant de penser que dans le n°7 de *Littérature*, figure un dessin automatique de Robert Desnos, dessin assez sommaire et qui porte comme titre : *La ville aux rues sans nom du cirque cérébral.* Donc, *ride* et *rue* trouvent là à s'associer.

Ne pensez pas un instant que ça a été calculé. Nous sommes justement, avec le phénomène d'inanité sonore, dans une dimension où on peut se demander qui a calculé le calcul. Comment est-ce fait ? Est-ce volontaire ? Est-ce de rencontre ? Est-ce de hasard ? Nous sommes là dans une dimension où justement tout ça a lieu et foisonne. On a à peine à tendre la main pour que viennent aussitôt des chaînes entières de correspondances.

Ces six jeux de mots, qui sont répartis dans le n° 5 de *Littérature*, sont misérables. Pourtant, Breton – quel culot ! – écrit : *"C'est, à mon sens, ce qui depuis longtemps s'est produit de plus remarquable en poésie."* Voilà qui devait faire plaisir à Valéry, le parrain de cette revue, et en plus le témoin de mariage de Breton.

Breton célèbre donc, dans ces six jeux de mots que je n'ai pas encore livrés, *"l'alliance de la rigueur mathématique et de l'absence d'éléments comiques*". Evidemment, c'est pas drôle, mais enfin, c'est tellement pas drôle que ça le devient. On retrouve l'élément comique par la dérision, accentuée de l'importance donnée à ces inanités, à ces petits riens. C'est à classer sans doute dans le registre – registre qu'on a importé dans d'autres langues – de ce qu'on nomme en anglais le *non sense.*

Il est tout de même notable que pour corriger l'impression qu'on peut avoir d'un jeu dérisoire, Breton insiste sur ce qu'il y va de l'être dans ces jeux de mots. Il écrit : *"Qu'on comprenne bien que nous disons* jeux de mots *quand ce sont nos plus sures raisons d'être qui sont en jeu."*

On ne peut pas s'empêcher, là, d'avoir l'écho de la phrase de Lacan disant que le *non sense* est propre à l'être, *"soit au désir d'une parole sans au-delà"*. Il le dit à propos des mathématiques, mais on peut tout de même ici le faire glisser à cette littérature de *non sense*, où on est bien forcé d'admettre que la parole est là – et c'était l'idéal que Lacan professait pour l'interprétation analytique – identique à ce qu'elle dit.

En effet, les êtres qui surgissent à propos de ces jeux de mots ne se prêtent pas beaucoup à la synonymie. On ne peut pas facilement se dire qu'on va les dire autrement. Précisément parce qu'il y a là des forgeries, une nécessité apparaît que ça ne peut se dire que comme ça. Par là, ces élucubrations ineptes retrouvent quelque chose de l'écriture du mathème.

Breton, *in fine*, corrige le mot de *jeux de mots.* Il corrige le mot de *jeu. "Les mots ont fini de jouer"*, dit-il, et c'est alors la phrase célèbre : *"Les mots font l'amour."* Il y a va de l'être, et, à la fois, il y a comme une copulation verbale. Ca montre au moins que la relation sexuelle et le sexe sont dans le coup. Evidemment, ce sont ici des notions approximatives, mais on ne peut pas nier la présence de ces notions – notions évidemment précisées – sur le sens et sur la fuite du sens dans la réflexion de Lacan.

Prenons ces six jeux de mots. Je ne sais pas si ceux qui me les ont donnés ont eu le temps de les lire, et s'il ont pu remarquer que, au fond, ça ne parle quand même que d'une seule chose. Je ne sais pas si vous vous en êtes aperçus : une fois qu'on les rassemble, ça ne parle quand même que d'une seule chose, à savoir – disons-le tout de suite – qu'il y a là l'insistance d'une représentation de l'acte sexuel, et ce du début jusqu'à la fin.

Ces jeux de mots, que je ne connaissais pas jusqu'à avant-hier, il faut quand même les regarder de près et que je vous les communique. Le premier, avec sa machinerie élémentaire, joue simplement sur le mot *inceste* et sur le mot *insecte*, et cela, on peut le dire, en toute rigueur mathématique, puisque nous formons le second mot en permutant simplement deux lettres par rapport au premier. C'est d'autant plus amusant que je me souviens, dans ma pratique, d'un lapsus de quelqu'un qui avait employé ce mot d'*insecte* à la place du mot *inceste*, et que c'était à la base d'une représentation imaginaire dans un rêve.

Nous avons ensuite le vocable qui va se livrer par rapport à ce jeu de mots, à savoir celui d'*incesticide :*

In*c*e*s*te   In*s*e*c*te

Incesticide

L'opinion se fait alors entendre de Rrose Sélavy à propos de l'incesticide, à savoir qu'on peut, à partir de la structure verbale du français, conclure qu'il s'agit de tuer le parent avec qui on a couché. Rrose Sélavy fait entendre son opinion, à savoir qu'*"un incesticide doit coucher avec sa mère avant de la tuer"*. Ca donne donc, à partir de l'objectivité du mot *incesticide*, une définition de l'inceste.

Ca rajoute, à la formation de ce néologisme, l'armature d'une phrase. Ce terme aberrant se prend dans l'armature d'une phrase qui donc le dote d'un sens

comme celui d'un terme normal du dictionnaire. Et Desnos ajoute, après un point-virgule, quelque chose qui est, somme toute, assez mystérieux : *"Un incesticide doit coucher avec sa mère; les punaises sont de rigueur."*

Je ne suis pas sûr d'avoir trouvé exactement pourquoi il ajoute cette phrase. Sans doute, la punaise est un insecte, et on peut supposer que le terme de *punaise* soit appelé par cette atmosphère d'insecte où nous sommes dans la première phrase. La punaise, c'est aussi un insecte parasitaire, parasite de l'homme, et un parasite infect. Donc, peut-être que là, la punaise nécessaire, la punaise qu'il faut afficher de rigueur, est-elle appelée par la faute de l'inceste. La transgression de l'inceste peut se payer, après tout, par ce parasitisme des punaises, comme on voit, par exemple, Oreste assiégé ensuite par les Erinnyes, ces déesses de la vengeance, qui ne le quittent pas comme des punaises. Pas d'incesticide sans punaises. Il faut les punaises dans la représentation de l'incesticide.

La punaise, en français, c'est aussi beaucoup de choses. C'est la punaise de sacristie, la dévote qui ne quitte pas les lieux saints, qui ne quitte pas la sacristie, le prêtre, c'est-à-dire un peu la même chose que la grenouille de bénitier. Et puis, ça peut être aussi une exclamation familière, un peu tombée en désuétude, et qui signifie un moment de surprise ou de dépit : *Punaise ! encore la grève.* Mais disons que ce que ça amène là, c'est la notion d'un être vivant et infect qui vient se coller à vous.

Disons aussi – je pense que c'est déjà le cas en 1922 – que la punaise est également une sorte de clou. Il y a là quand même la notion de percer, notion qui, après tout, est bien deux fois présente dans l'incesticide. C'est deux fois percer ce dont il s'agit. L'hypothèse qui se vérifie dans ces si jolis mots, c'est qu'il est finalement question de percer, jusqu'à même percer un abcès. On peut donc, si épars que soient ces jeux de mots, reconstituer le fil d'une histoire, de la même façon que la puissance de cette différence littérale et phonétique, et qui est vraiment minimale, se laisse lier par une phrase qui délivre un énoncé qui ferait sens.

A se laisser un petit peu aller, on écrirait déjà tout un roman à partir de cette donne de départ. Songez, par exemple, à la description des pustules et des punaises qui envahissent un des personnages des *Caves du Vatican*. Gide écrit un superbe paragraphe sur cette misère purulente. Les punaises de rigueur de l'incesticide donneraient tout à fait matière à une écriture de ce genre.

Autrement dit, nous avons ici quoi ? Au fond, au principe, une simple rencontre verbale, et même une sorte de hasard verbal. On n'a pas le sentiment que l'inceste et l'insecte étaient de toute éternité promis l'un à l'autre par simplement la permutation d'une lettre. On n'a pas le sentiment que le dieu de la langue ait calculé qu'un rapport nécessaire et inverse liait ces deux vocables de telle sorte qu'ils étaient les mêmes à une position littérale près. Nous avons donc une simple rencontre verbale qui ici est vraiment supportée par une lettre – mais la lettre ici va avec le son – et nous avons le fait qu'il est possible, sur ce principe, de générer une phrase qui constitue une signification.

Nous voilà en mesure de comprendre le second jeu de mots de Desnos qui s'intitule *"Conseil d'hygiène intime : il faut mettre la moelle de l'épée dans le poil de l'aimée."* Vous imaginez tout de même la tête des littérateurs quand Breton dit que c'est vraiment ce qui s'est écrit de plus remarquable en poésie

depuis longtemps... Ca avait une valeur toute spéciale de provocation.

Vous retrouvez là, d'une façon quand même clairement affichée, une représentation de l'acte sexuel, de la même manière qu'on a trouvé le schématisme imaginaire de la pénétration avec cette punaise parasite. Ce schème s'obtient par l'interversion du *m* et du *p,* et c'est effectivement à peu près impeccable.

Qu'est-ce qui génère ça ? Ca peut être la proximité du mot *épée* et du mot *aimée*, proximité déportée sur deux termes, et qui amenée ici nous donne cette superbe maxime. Je ne développe pas les commentaires que chacun pourrait faire. Ne soyons pas pressés. Mais je pourrais vous proposer, comme petit exercice, le commentaire de *"la moelle de l'épée dans le poil de l'aimée"*.

Quand c'est dit avec ces lettres qui se répondent en symétrique, il y a une sorte d'évidence qui surgit, puisque ça respecte et répète cette loi de symétrie qui est au fond une sorte de garantie signifiante, et que Lacan d'ailleurs, précisément dans son "Instance de la lettre", présente comme une structure fondamentale de l'expression, c'est-à-dire une structure de parallélisme et de symétrie.

Le troisième jeu de mots de Desnos ne présentera pas de difficultés pour vous : *"Oh! crever un abcès au plus lent*."

M. SOLANO : – Pardon, mais il y a une erreur. Ce n'est pas *plus* mais *pus*.

– Mais vous m'avez tapé le mot *plus.* Je corrige donc : *"Oh! crever un abcès au pus lent."* De toute façon, ça ne change rien au terme d'où ça provient vraisemblablement, à savoir un abcès *purulent.* Moi, j'admettais une variation vers *purulent*, variation comme un à-peu-près phonétique sur ce qui, tel que ça m'était présenté, était *au plus lent.* C'est apparemment une faute de frappe que vous avez commise, mais qui est après tout heureuse et qui prend valeur de trouvaille. En prenant le texte, nous arriverions à des inanités sonores qui intégreraient parfaitement la faute de frappe. A partir du moment où nous sommes là dans le littéral, il est fatal et logique que ça arrive. C'est bien, c'est beau, c'est vrai.

Il faut bien dire que le *au pus lent* – qui évidemment renvoie à un autre vocable composé d'une orthographe différente mais qui a exactement la même transcription sonore et qui est *opulent* –, il faut bien dire que le *au pus lent* ne fait que confirmer ce que nous avions déjà avec *"La moelle de l'épée dans le poil de l'aimée"*, à savoir une présentation assez dégueulasse de l'acte sexuel. Ce jeu de mot associe la purulence à l'acte sexuel, comme tout à l'heure la pestilence des punaises. Au fond, il suffit, pour passer de *purulent* à *opulent,* d'un tout petit à-peu-près. Si on prononce un peu vite, ou si l'acoustique n'est pas bonne comme ça arrive dans cette salle, on peut très bien, à la place où je suis, dire *purulent,* et, là-haut, entendre *opulent.*

Je vous donne quand même le quatrième jeu de mots : *"Sa robe est noire, dit Sarah Bernhardt."* Vous pouvez voir que le *o* de *robe* est remplacé par un *a*, et qu'il suffit de trafiquer le mot *noire* en remplaçant *oi* par *a* pour avoir ce jeu de mots. Ceci avec un peu de bonne volonté, mais on ne recule pas ici devant l'à-peu-près sonore. Tout n'est pas de la rigueur mathématique de *insecte* et *inceste*. L'inanité sonore admet l'à-peu-près, qui est une fonction et pas quelque chose qu'on gomme. C'est quelque chose qui est ici productif, qui

démontre une certaine productivité de ce qui est exactement un malentendu: Avez-vous dit *sa robe est noire* ou avez-vous dit *Sarah Bernhardt* ?

Puisqu'on en fait la liste, citons le cinquième jeu de mots : *"Opalin. Oh ma laine." Opalin* est l'adjectif du mot *opale. "Opalin. Oh ma laine."* Ca a l'air de vous surprendre ? Punaise ! ça vous surprend... Quand on passe de l'un à l'autre, deux hypothèses sont permises. Peut-être faut-il penser qu'il y a une médiation par l'adjectif au féminin, *opaline*, et que ça donne : *opalin, opaline, oh ma laine.* Ou bien faut-il penser que l'opale, l'opale comme pierre, a quelque chose, quand elle n'est pas translucide, d'une allure un peu laiteuse, et que l'on passe du *laiteux* au *laineux.*

X – Il y a aussi *pa* et *ma,* c'est-à-dire papa et maman.

– Eh bien, ça me paraît très judicieux. Oui, ça doit être là le principe essentiel de la chose, et qui donc nous ramène à l'*incesticide* en moins de deux.

Citons enfin le sixième jeu de mots. J'ai honte, mais enfin, c'était quand même ce qu'on faisait de mieux en poésie en 1922, à peu près en même temps que *La Jeune Parque.* Voici donc ce sixième jeu de mots : *"Abominables fourrures abdominales."*

Evidemment, là, on a la quasi permutation d'une lettre, puisqu'il suffit de faire transiter le second *b* d'*abominable* vers le premier *b* et de le transformer de ce fait en *d.* Il suffirait là d'avoir une règle : *Tout* b *à la fin d'un mot transféré vers le* b *du début d'un mot devient un* d – règle qui n'est vraiment pas plus surprenante que beaucoup de celles qui sont en vigueur dans l'analyse phonétique de l'évolution des langues. On aurait donc là l'impeccable rigueur mathématique que nous promet André Breton. Pourquoi *fourrures* là où on pourrait avoir *douleurs* ou *fureurs* ? On a sans doute *fourrures* à cause des connotations du mot *fourrer* qui vont dans la direction de la pénétration.

Eh bien, voilà ce qui a enchanté Breton, et qui est tout de même dans la voie de ce qui a ouvert, il faut bien le dire, un nouvel espace à la poésie de notre siècle. C'est quand même dans ce fil qu'on trouve ensuite les grands efforts d'écriture automatique, qu'on trouve *Les Champs magnétiques* de Breton et Soupault, à savoir tout ce qui était comme un bain de jouvence pour le dit poétique dans notre langue. C'est, me semble-t-il, ce que saisit Breton, même si c'est avec beaucoup de précipitation, dans cette opération complexe qui est quand même en jeu dans cette inanité sonore.

C'est que, premièrement – il faut quand même vous repérer comme ça – il ne faut pas se fasciner sur les significations. Il faut, pour commencer, nettoyer le mot de son sens. Vous ne vous occupez pas de ce que veut dire *insecte* et s'il est dans le champ sémantique de *inceste.* Vous ne vous occupez pas de savoir s'il y a un champ sémantique de l'inceste où on rencontrerait des termes associés à l'insecte. Il y a peu de chances que vous rencontriez *insecte* là-dedans. On ne peut pas trouver *insecte* si on se fie au champ sémantique de l'inceste. On ne peut pas le trouver si on se règle sur la signification de l'inceste. Il faut donc commencer par nettoyer les mots de leur sens, et c'est ce que Breton appelle, dans ce texte, *"détourner le mot de son devoir de signifier".*

Alors, qu'est-ce qu'il reste ? Il reste exactement, deuxièmement, une sorte de matière verbale qui est ici entre le littéral et le sonore. C'est là ce que Breton appelle le mot en soi, son existence concrète.

Puis ensuite, troisièmement, il faut trafiquer cette matière verbale, avec *"rigueur mathématique"* dit Breton. D'ailleurs, le mot de *rigueur* est dans le premier jeu de mot : *"les punaises sont de rigueur*". C'est ce que Breton appelle étudier *"les réactions des mots les uns sur les autres"*.

Puis, quatrièmement, qu'est-ce qu'on constate ? Qu'est-ce qu'on constate, même en partant de petits riens comme ça ? C'est que du sens jaillit. Je vous ai recomposé toute une histoire avec ces six jeux de mots, et, un pas de plus, nous commencions la psychanalyse sauvage de Robert Desnos. Le quatrièmement, c'est donc que le sens jaillit. C'est ce que Breton désigne en disant que *"les mots sont créateurs d'énergie"* - l'énergie étant, après tout, un terme qui peut nous retenir, puisque c'est le terme freudien de la libido.

Le cinquièmement que le surréalisme ajoute à ces quatre opérations, c'est que ça a une fonction de connaissance. C'est finalement que la parenté de *insecte* et de *inceste*, la parenté seulement littérale de ces deux mots, nous éclaire, sinon sur ce que c'est qu'un insecte, mais peut-être sur ce que c'est qu'un inceste. Breton dit qu'il s'agit, par là, de faire faire *"un grand pas à la connaissance"*.

On ne peut quand même pas se défendre de l'idée que ça date de 1922, et que dans ces recherches, c'est l'influence tout à fait démontrée de Freud qui s'agite. D'ailleurs, dans un des numéros de *Littérature,* il y a le compte-rendu par Breton de son entrevue avec Freud. Enthousiasmé, il avait été le rencontrer. Freud l'avait mis dans sa salle d'attente au milieu des patients – ce qui l'avait un peu énervé – puis l'avait reçu rapidement en lui disant, j'imagine, les paroles de Mac Mahon : *"C'est vous les zouaves, eh bien continuez."* Enfin, Freud, il ne s'est pas mis en frais pour Breton, qui, tout en mentionnant ça dans son compte-rendu, continue cependant d'être fort respectueux à son égard, ayant même fait savoir, par après, qu'il avait été ébahi que ce soit ce petit personnage, dans cet immeuble perdu de Vienne, qui était à l'origine de toutes ces découvertes.

L'idée qu'à travers ces jeux de mots soit obtenu un aperçu proprement épistémique, c'est une idée qui a été évidemment romanticisée par le surréalisme. Vous savez que Breton, finalement, a versé dans l'alchimie, un peu dans le bouddhisme, etc. Mais, à son point de départ, c'est quand même de bonne provenance, si je puis dire.

Qu'est-ce qu'il y a, aussi bien, derrière ça ? Il y a, comme le rappelle Breton en passant, Lautréamont. Il y a déjà, dans les *Poésies* de Lautréamont, l'idée d'inverser ou de nier des aphorismes célèbres. Dans les *Poésies,* que l'on trouve en général après *Les Chants de Maldoror,* il y a une bonne cinquantaine d'aphorismes inversés – de Pascal, de La Rochefoucauld, etc. – et qui, disant le contraire, font apercevoir que ça tient le coup, ou, en tout cas, que ça donne des aperçus intéressants. Par exemple : *"Vous qui entrez, laissez tout désespoir."* On trouve ça dans Lautréamont, et c'est déjà une expérience purement signifiante de génération du sens.

L'écriture automatique, qui a été pratiquée pendant un temps et dont on a vraiment l'amorce avec ces jeux de mots, elle spécule au fond sur l'heureuse

tuché, sur l'heureux hasard, sur la rencontre fortuite de ce qui va faire sens, et sur le fait qu'on obtient ce sens non par la démonstration, non par la cohérence, mais par la rencontre fortuite. Sans doute, il y a beaucoup à dire sur le fait que l'écriture automatique fut un échec, une erreur, etc. N'empêche que, comme je le disais, ça été un bain de jouvence pour l'expression poétique, au sens où Lacan a pu dire que les paradoxes de la théorie des ensembles ont été le bain de jouvence qui a permis à la logique de retrouver pour nous sa vigueur.

Dans ces exercices, on aperçoit en effet qu'on ne part pas de l'intention de signification pour chercher les mots qui vont l'exprimer, mais qu'on procède, vis-à-vis des mots, à une manipulation hors sens, manipulation qui peut être même mécanique. Elle l'est devenue, à l'occasion, dans les formules de l'Oulipo, le club de Raymond Queneau, où on a des formules pour produire du sens de façon systématique, à savoir une forme de surréalisme à la portée de tous, mécanisée, comme d'ailleurs les surréalistes eux-mêmes avaient commencé de la pratiquer.

Vous pouvez imaginer, en prenant quelques formules dans un dictionnaire, créer votre poésie. Après tout, quand Lautréamont dit que la poésie doit êtes faite par tous et non par un seul, il ne pense pas que l'esprit va souffler sur tout le monde, mais que tout le monde, avec un petit esprit combinatoire, peut non seulement se servir de l'ordinateur, mais faire aussi sa poésie. *"Le célibataire fait son chocolat tout seul",* disait Marcel Duchamp, et le célibataire peut aussi faire sa poésie tout seul sur sa poêle à frire.

Au fond, l'accent est ici mis non pas sur le sens qui serait préalable et à partir de quoi il s'agit de s'exprimer, mais sur la production du sens, et cela, au fond, d'une façon transparente. On prend *insecte* et *inceste* et, en les combnant, on trouve *incesticide*. Autrement dit, ça met en valeur, et au plus simple, une certaine autonomie des mots, et même, pourquoi pas, une certaine autonomie du symbolique. Ca met en valeur que c'est de l'accouplement de ces mots que surgit le sens comme leur rejeton. Ce n'est pas là le sens, si je puis dire, père des mots, mais le sens rejeton des mots.

C'est bien cet accent que Lacan donne au terme de *sens* dans la partie que nous avons prise comme belvédère, quand il emploie l'expression de *prendre sens* ou de *faire sens* – ce qui est, en effet, situer le sens dans un temps second par rapport à l'arrangement des éléments en tant que tels et comme privés de signification. Autrement dit, là, *prendre sens* renvoie à un avènement second du sens à partir d'une opération.

Evidemment, c'est là que la symétrie saussurienne du signifiant et du signfié est en quelque sorte déjouée sous nos yeux. On a, au contraire, l'asymétrie lacanienne du signifiant et du signifié, asymétrie où signifiant et signifié ne sont pas comme l'envers et l'endroit, mais comme la cause et l'effet. Dans ces expériences, c'est ça qu'on touche du doigt.

Je ne vais pas m'engager dans une histoire du surréalisme, mais moi, cette histoire, je la vois comme se divisant, à un moment, entre René Char et Jacques Prévert. D'un côté, nous avons une poésie du signifiant, et même tellement du signifiant qu'on ne sait plus où est le signifié. Ca, c'est au fond la culture de l'énigme par René Char. Le poème se resserre sur l'énigme, et on est d'emblée à le lire dans la position du déchiffreur, déchiffreur d'une opacité croissante, qui fait que ça s'absente de la circulation commune et que ça ren-

voie nécessairement à une certaine aristocratie du signifiant.

D'ailleurs, René Char, qui a été un valeureux résistant pendant la deuxième guerre mondiale, affichait en même temps des opinions tout à fait saugrenues de monarchiste qui sont assez décalées de ce qu'on aurait pu penser de la consistance de sa position, mais qui reflètent justement, me semble-t-il, cette aristocratie du signifiant à déchiffrer. C'est ainsi que l'on voit, quelques temps après sa mort, apparaître une sorte de manuel de traduction où René Char vous explique un certain nombre de ses poèmes. Il avait tellement vissé, resserré, que c'était devenu encore plus opaque que Mallarmé.

L'autre veine, par rapport à cette poésie du signifiant énigmatique, c'est une sorte de poésie du signifié ouvert. On y entre comme dans un moulin. Ca appelle, ça affiche le populaire, et c'est la poésie de Jacques Prévert, qui est aussi un surgeon du surréalisme, mais qui, là, évidemment, vous est sans doute plus familier.

Je dirai qu'il y a visiblement un rapport de Lacan et de Prévert. Lacan, par certains côtés, a aussi resserré son expression sur une énigme – c'est ça qui nous retient aussi et qui nous met à part – mais, en même temps, ses sympathies vont clairement vers Prévert. Vous connaissez "L'instance de la lettre" et les considérations de Lacan sur le cogito : *je ne suis pas là où je suis le jouet de ma pensée*. Tout repose ici sur ce *où* avec accent grave, et on ne peut pas se défendre d'y voir un écho du poème de Prévert intitulé *L'accent grave*. Voici ce poème *de L'accent grave* avec l'élève Hamlet :

LE PROFESSEUR

Elève Hamlet !

L'ELEVE HAMLET
(sursautant)

... Hein... Quoi... Pardon... Qu'est-ce qui se passe... Qu'est-ce qu'il y a... Qu'est-ce que c'est ?...

LE PROFESSEUR
(mécontent)

Vous ne pouvez pas répondre "présent" comme tout le monde ? Pas possible, vous êtes dans les nuages.

L'ELEVE HAMLET

Etre ou ne pas être dans les nuages !

LE PROFESSEUR

Suffit. Pas tant de manières. Et conjuguez-moi le verbe être, comme tout le monde, c'est tout ce que je vous demande.

L'ELEVE HAMLET

To be...

LE PROFESSEUR

En Français, s'il vous plaît, comme tout le monde.

L'ELEVE HAMLET

Bien, monsieur. (Il conjugue :)
Je suis ou je ne suis pas
Tu es ou tu n'es pas
Il est ou il n'est pas
Nous sommes ou nous ne sommes pas...

LE PROFESSEUR
(excessivement mécontent)

Mais c'est vous qui n'y êtes pas, mon pauvre ami !

L'ELEVE HAMLET

C'est exact, monsieur le professeur,
Je suis "où" je ne suis pas
Et, dans le fond, hein, à la réflexion,
Etre "où" ne pas être
C'est peut-être aussi la question.

Dans "L'instance de la lettre", nous avons donc l'écho de l'opération prévertienne qui est de mettre ce *où* avec un accent grave.

Vous connaissez aussi ce passage, dans la "Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", où Lacan cite explicitement Prévert, et pas à n'importe quel moment, mais à l'extrême fin de ce texte où il s'agit de la forclusion primordiale et de ce qui, de cette forclusion primordiale, n'est pas seulement un effet mécanique de syntaxe, du style : *le Nom-du-Père n'est pas écrit et puis c'est tout*.

Lacan évoque que ce qui est en jeu dans la forclusion psychotique, c'est un refus du sujet. Il y a un rejet subjectif de l'imposture paternelle quand elle est redoublée et soulignée, c'est-à-dire quand le père en remet sur l'artifice du Nom-du-Père, comme c'était le cas pour le père de Schreber. Et alors, la référence de Lacan, c'est une référence au poème de Prévert intitulé *La pêche à la baleine*.

Il écrit tout ça dans un seul paragraphe étourdissant où il évoque le père Schreber : *"nous pourrons tenir pour passées les limites où le natif et le natal vont à la nature, au naturel, au naturisme, voire à la naturalisation* [tout ça sont des assonances qui reposent sur une poétique de la langue], *où la vertu tourne au vertige, le legs à la ligue, le salut à la saltation, où le pur touche au*

malempire, et où nous ne serons pas étonnés que l'enfant [là l'enfant Schreber]*, à l'instar du mousse de la pêche célèbre de Prévert, envoie balader (werwerfe) la baleine de l'imposture, après en avoir, selon le trait de ce morceau immortel, percé la trame de père en part."*

Pour ceux qui ne connaissent pas *La pêche à la baleine*, je peux en lire quelques passages, même si je ne vais pas lire le poème en entier :

A la pêche à la baleine, à la pêche à la baleine,
Disait le père d'une voix courroucée
A son fils Prosper, sous l'armoire allongé,
A la pêche à la baleine, à la pêche à la baleine,
Tu ne veux pas aller,
Et pourquoi donc ?
Et pourquoi donc que j'irais pêcher une bête
Qui ne m'a rien fait, papa,
Va la pêpé, va la pêcher toi-même,
Puisque ça te plaît,
J'aime mieux rester à la maison avec ma pauvre mère
Et le cousin Gaston.
[...]

Le père va alors à la pêche à la baleine, rapporte la baleine, la jette sur la table, et dit :

Dépêchez-vous de la dépecer, j'ai faim, j'ai soif, je veux manger.
Mais voilà Prosper qui se lève,
Regardant son père dans le blanc des yeux,
Dans le blanc des yeux bleus de son père,
Bleus comme ceux de la baleine aux yeux bleus :
Et pourquoi donc je dépècerais une pauvre bête qui ne m'a rien fait ?
Tant pis, j'abandonne ma part.
Puis il jette le couteau par terre,
Mais la baleine s'en empare, et se précipitant sur le père
Elle le transperce de père en part.
[...]

C'est donc là, chez Lacan, une référence très précise à cette *Pêche à la baleine*. J'ai dit que c'était une poésie du signifié ouvert, mais enfin, il y a, chez Prévert, le sentiment tout à fait exquis et précis du signifiant, comme on le voit dans ce *"père en part"*. Vous pouvez d'ailleurs penser au poème qui s'appelle *Le contrôleur*, qui est simplement fait de *allons* et de *pressons*, et qui commence ainsi :

Allons allons
Pressons
Allons allons
Voyons pressons
[...]

La première partie du poème, c'est simplement de presser la foule d'avancer. Puis, à un moment, il suffit que bascule le signifié du mot *presser* en ajoutant un *sur la gâchette*, pour que la scène se métamorphose et que ce soit vers la mort que tout le monde est entraîné :

Allons allons pressons
Pressons sur la gâchette
Il faut bien que tout le monde vive
[...]

Tout repose sur le fait, à un moment, au milieu du poème, d'ajouter *"Pressons sur la gâchette"*. A ce moment-là, c'est un autre signifié du signifiant *presser* qui apparaît, simplement par cette concaténation, et alors la scène bascule.

Je me suis dis que j'allais faire quand même un sort au poème de Prévert qui s'intitule *Cortège*, et qui est au fond basé sur une énumération. L'énumération, en elle-même, fait valoir quelque chose de saugrenu. Elle permet de faire apparaître, à leur place numérotée, des éléments parfaitement hétérogènes, et donc, par là, de systématiser le saugrenu.

Ce qui est intéressant dans *Cortège*, qui est l'un des derniers poèmes de *Paroles*, c'est qu'il procède à une permutation régulière de syntagmes figés. Au lieu de permuter des lettres comme nous l'avons vu chez Desnos, il permute des syntagmes entiers et figés. Les syntagmes sont donc mis en mouvement, avec l'effet de dérision qui s'ensuit.

Je peux prendre les quatre premiers vers de *Cortège*. Avec ces quatre vers, on a déjà quelque chose :

Un vieillard en or avec une montre en deuil
Une reine de peine avec un homme d'Angleterre
Et des travailleurs de la paix avec des gardiens de la mer
Un hussard de la farce avec un dindon de la mort

Dès le début, on a cet effet qui est présent dans l'énumération, à savoir la mort, le deuil. C*ortège*, c'est aussi, comme dans *Le contrôleur*, que l'énumération se fait toujours sous le signe de la mort. Au fond, c'est comme ce qu'il y a dans le tableau des *Ambassadeurs* : et ça, et ça, et puis ça encore, et puis la mort. La forme même de l'accumulation se compense, en contre-coup, par une disparition. Ces quatre vers montrent bien une sorte de domination du signifiant sur les significations humaines. On a dans ce *Cortège*, si l'on va jusqu'au bout, une sorte de danse proprement macabre.

Prenons le premier vers : *"Un vieillard en or avec un montre en deuil"*. C'est tout simplement fait d'un vieillard en deuil avec une montre en or. Le vers vient donc simplement de la permutation de *"en or*" et de *"en deuil"*.

Déjà, la montre, ici, elle fait peser le temps sur cette énumération. Elle installe déjà la mort dans l'affaire, tandis que *"un vieillard en or"* est tout à fait producteur de sens. On peut très bien y voir un Harpagon accumulant, *Cortège* étant lui-même une accumulation. D'ailleurs, classiquement, Harpagon, il est souvent joué, représenté comme un homme en deuil, et s'attachant à son or au

seuil de la mort.

Le second vers, *"Une reine de peine avec un homme d'Angleterre"*, est construit à partir d'un homme de peine avec une reine d'Angleterre. Il suffit de cette permutation pour faire, il faut bien le dire, vaciller les semblants humains.

On peut dire qu'avec le premier vers, en général, on ne comprend pas de quoi il s'agit, mais qu'avec le second, et simplement d'avoir *reine* et *Angleterre* au même vers, on commence à comprendre comment c'est construit. Il suffit d'avoir rapproché l'homme de peine et la reine d'Angleterre, et de leur avoir fait s'échanger leurs attributs, pour qu'on ne puisse pas douter qu'on ait là une poésie, si je puis dire, progressiste. La confrontation de la reine d'Angleterre et de l'homme de peine, cette rencontre improbable, elle est déjà gouvernée par une intention de dérision,

c'est de la même façon que le terme de *"travailleurs"* arrive ensuite au troisième vers. Il est sans doute appelé par *homme de peine*. Des travailleurs de la mer viennent flanqués avec des gardiens de la paix, c'est-à-dire, au fond, des contrôleurs – c'est bien la police qui, dans un cortège, met en rang. Ces termes, à les faire s'échanger, on ne peut pas s'apercevoir que ça redouble là aussi l'aspect progressiste de l'affaire.

La police, ça appelle l'armée, et je suppose que c'est ça qui fait venir le hussard de la mort avec le dindon de la farce. Je dois dire que je m'arrête sur ce *"Un hussard de la farce avec un dindon de la mort"*, qui paraît une phrase vraiment rayonnante et digne d'Héraclite. C'est parce que c'est Prévert qu'on ne révère pas ça comme Héraclite.

Au fond, le hussard de la mort, pourquoi il est hussard de la mort ? Précisément parce qu'il détrompe la mort, parce que dans son courage il trompe la mort. Il l'adopte au fond comme emblème, et c'est pourquoi c'est un couillon, et c'est pourquoi le hussard de la mort est flanqué du dindon de la farce. Ca dit exactement que le trompe-la-mort est un trompé, que c'est lui qui est trompé, que c'est lui qui est dupe. C'est ça qui appelle les termes de *dindon de la farce*.

Il y a beaucoup d'autres vers qui sont sensationnels : *"Un ramasseur de conscience avec un directeur de mégots"*. C'est tellement vrai ! *"Une petite sœur du Bengale avec un tigre de Saint-Vincent-de-Paul ''*, *"Un professeur de porcelaine avec un raccommodeur de philosophie"*. C'est criant de vérité ! *"Un remorqueur de famille nombreuse avec un père de haute mer.*" Il y en a d'autres, je ne peux pas tous les citer, mais il est clair ici que la permutation des attributs atteint les substances elles-mêmes, et qu'il y a comme une dé-substantialisation qui est produite.

Sans doute, dans ce poème, est-ce un procédé. Ce poème procède à une sorte de chiasme mécanique, et à une sélection qui est, d'une façon très limpide, gouvernée par une signification préalable. C'est une poésie démonstrative, orientée par une notion de dérision, de subversion des valeurs établies, bardée d'une mort finale et égalisatrice. C'est de ce point de vue que procède ce *Cortège*. Il montre, comme une danse macabre, tous ces humains avec leurs attributs qui peuvent aussi bien s'échanger puisque la mort vient qui amène tout le monde au trou. C'est donc quand même une poésie qui est dominée par une signification qui est très explicite, et qui a d'ailleurs fait son succès.

La permutation porte ici, disons, sur des morphèmes, c'est-à-dire sur des parties du discours qui sont déjà douées de signification. *"en or"*, ça veut dire quelque chose. *"en deuil"*, ça veut dire quelque chose. Ainsi que *"de la mer"*, ou *"de la paix"*. Tous ces termes sont en eux-mêmes doués de signification.

Le procédé est évidemment beaucoup plus inquiétant quand il porte sur des éléments sans signification propre, sur des phonèmes, ou sur des lettres. C'est ainsi qu'avant Desnos, il y a eu Raymond Roussel. Raymond Roussel, qui a été traité par Janet, il ne relevait vraisemblable-ment pas d'une névrose obsessionnelle - diagnostic que reprend encore Michel Foucault dans l'ouvrage qu'il lui a consacré. Raymond Roussel, on peut le dire, c'était un prince de l'homophonie, et qui, en poète, en écrivain, a fait de l'homophonie la base même de sa production, et pas sur un jeu de mots mais sur des livres entiers.

Comme le dit Lacan, quand il s'agit de l'homophonie, tous les coups sont permis. Et d'ailleurs nous le vérifions ici même : en dépit de l'absence de comique et du caractère misérable de quelques jeux de mots, finalement, du sens y passe. Tous les coups sont là permis dit Lacan, *"pour la raison que quiconque étant à leur portée sans pouvoir s'y reconnaître, ce sont eux qui nous jouent."* Les coups homophoniques – nous le vérifions – nous jouent, sauf à ce que les poètes en fassent calcul.

Traitons alors d'abord Raymond Roussel comme quelqu'un qui fait calcul de ces coups-là. C'est même un calcul qu'il a révélé, comme vous le savez, à la fin de son oeuvre, dans cet écrit extraordinaire qui s'appelle *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. Avant de décéder, il révèle selon quels procédés il a écrit certains de ses livres – Michel Foucault se penchant notamment sur la question du procédé des autres, et sur comment s'articulent le procédé explicite et le procédé implicite.

La méthode de Raymond Roussel consistait à partir de mots presque semblables, à partir de quasi homophones, de quasi homographes à une lettre près, et à les prendre chacun dans une séquence d'homonymes. Il y a donc ainsi deux phrases, deux phrases semblables, sauf qu'un mot a une lettre différente - les autres mots pouvant être pris chacun dans un sens distinct dans la langue ordinaire. Puis, il prend ça comme la formule d'un problème, à savoir comment passer de la première phrase à la seconde, et il écrit un conte, ou un poème, ou une épopée, qui commence par la première phrase et qui finit par la seconde.

C'est l'idée de tracer un pont entre ces deux phrases, de la même façon que les surréalistes faisaient ça de façon beaucoup plus économique dans un de leurs petits jeux amusants. Ce petit jeu consistait à convenir d'un mot avec quelqu'un, de le faire sortir de la pièce, de faire ensuite choisir aléatoirement un autre mot par quelqu'un d'autre, de définir les termes du premier dans les termes du second, et puis de faire revenir la première personne et de lui faire découvrir le second mot à partir de la définition aberrante qui était donnée du premier, essayant par là de démontrer qu'entre deux mots quelconques du langage, on peut toujours prendre l'un comme un *définiens* et l'autre comme un *definiendium* : on peut toujours faire un pont de langage entre deux mots quels qu'ils soient.

L'œuvre de Raymond Roussel est basée sur la même conviction, sauf qu'il y met et un sérieux et une méticulosité où il a engouffré des milliers d'heures, ce

qui oblige évidemment à un certain diagnostic qui n'est pas celui repris par Michel Foucault, et qui concerne aussi ce qu'il rapporte d'un sentiment qu'il a éprouvé, à un moment, d'être dans la gloire, et que, lui traçant ses lettres, il y avait en même temps des milliers de porte-plumes qui traçaient les mêmes mots. Cela lui était passé quand, descendu dans la rue, il s'était rendu compte que personne ne le regardait. Il en avait été très déprimé. Enfin, il a eu des expériences de cet ordre.

Je vous donne ses termes mêmes : *"Je choisissais deux mots presque semblables, par exemple* billard *et* pillard. *Puis j'ajoutais des mots pareils mais pris dans un sens différent, et j'obtenais ainsi deux phrases presque identiques. En ce qui concerne* billard *et* pillard*, les deux phrases que j'obtins furent celles-ci : Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard. Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard. Dans la première phrase,* lettres *était pris dans le sens typographique,* blanc *dans le sens de tube de craie, et* bandes *dans le sens de bordures. Dans la seconde phrase,* lettres *était pris dans le sens de missive,* blanc *dans le sens de homme blanc, et* bandes *dans le sens de hordes guerrière. Les deux phrases trouvées, il s'agissait d'écrire un conte devant commencer par la première et finir par la seconde. C'est dans la résolution de ce problème que je puisais tous mes matériaux."*

A partir de ces premiers mots qu'il a là, il commence à en engendrer de nouveaux, et il fait donc proliférer l'ensemble du texte à partir du décalage initial. Le procédé amplifié consiste à chercher des mots se rapportant à ces mots, à les prendre dans un sens autre que celui qui se présente tout d'abord, et avec la possibilité ainsi d'avoir des créations.

Par exemple, prenons *billard*. Qu'est-ce qui fait partie immédiatement du champ sémantique de ce mot ? C'est la queue de billard. Et le voilà qui va nous présenter une héroïne avec une robe à traîne, où, les vieilles bandes, il faut les repriser. Mais la reprise, c'est aussi la reprise musicale, le leitmotiv, et voilà que dans le conte figure une épopée chantée avec leitmotiv. Vous avez aussi le blanc. Le blanc, ça appelle la colle. Ca peut-être la colle qui fixe le papier, mais ça peut être aussi la retenue de l'élève au collège, et voilà un épisode qui va aussi figurer dans le conte. En même temps, il y a la méthode de *"relier un mot à un autre par la proposition* à *pris dans un sens autre que le sens primitif"*.

Tout le procédé de Raymond Roussel repose sur ce procédé générateur d'une phrase initiale, originaire, matrice, qui met en marche toute la machinerie du langage. C'est à partir de cette petite lacune que le texte se met à proliférer, et avec des entités fantasmatiques, puisque avec ce point de départ, on a tout un monde qui se peuple d'êtres tout à fait inédits. On a un aléatoire de départ, qui est l'aléatoire même de la langue – *billard* et *pillard* ne diffèrent que d'une seule lettre – et à partir de cet aléatoire, et en mettant en marche le langage, on tisse une nécessité absolue entre ces deux termes.

C'est pourquoi Foucault dit très bien que les hasards du langage sont là traités méthodiquement, et que ce procédé *"excise le non-être qui circule quand on parle"*. Tout devient absolument nécessaire. Ca demande des heures pour chaque vers... C'est donc là une conjonction de l'aléatoire et du nécessaire.

Qu'est-ce que serait l'interprétation de ce texte ? L'interprétation de ce texte,

c'est plutôt le retour au mathème initial, le retour à la phrase génératrice initiale. Ces phrases, nous n'en avons qu'une partie puisque Roussel oublie parfois quelle a été la matrice de départ. Ce n'est que pour les premières œuvres que l'on a explicitement le développement du début jusqu'à la fin. Après, il ne le fait plus, et il a donc lui-même du mal à se souvenir de la formule génératrice. Cependant, au départ, il n'y a rien d'inconscient ici. Il *sait* son propre mathème. Ce mathème est à l'origine de telle ou telle oeuvre particulière. Par là, il a été imité par un certain nombre d'écrivains du nouveau roman.

Leiris, lui, il a pratiqué tout ça d'une façon plus modérée dans son *Glossaire*, dont il a fait une sorte de contre-dictionnaire, et même une sorte de subversion du dictionnaire, avec l'idée surréaliste, ainsi que le disait Breton, de libérer les mots contre l'étymologie, avec l'idée que le sens véritable n'est pas le sens d'un mot, n'est pas le sens étymologique qui est commun à tous les utilisateurs de la langue, qui est le sens banal, mais que son sens véritable, c'est le nôtre particulier, tel que nous pouvons le découvrir en le décomposant. Le *Glossaire* de Leiris est donc une sorte d'étymologie subjective, à quoi il prête – un peu en se jouant, entre le jeu et le sérieux – une fonction de connaissance. Il écrit qu'alors *"le langage se transforme en oracle"*.

On peut dire qu'il y a là un procédé – cette fois-ci pas du tout psychotique – qui consiste à prendre le mot avec sa signification convenue – pas seulement comme un assemblages de lettres ou de sons – et de le considérer comme une devinette. Comme si le mot flanqué de sa signification convenue était la cachette de son sens véritable, sens véritable que l'on trouve en pratiquant une décomposition phonique dont je vous ai donné l'exemple la dernière fois. Ce qui est très raisonnable aussi chez Leiris, c'est de procéder à une décomposition unique, et il peut alors présenter son expérience comme un glossaire, un glossaire de définitions.

Il faut bien voir, quand Lacan écrit *Lituraterre*, qu'il s'agit d'un procédé de cet ordre. C'est un procédé de l'ordre de Desnos et Leiris, sauf que Lacan, à la première phrase de son texte, dit quelque chose sur ce terme de *lituraterre* qui est donc une décomposition phonique de *littérature*. Il dit que cette décompostion se légitime de l'étymologie, puisqu'on peut, en effet, dans l'*Ernout et Meillet*, voir une liaison entre la littérature et la *litura* comme déchet.

Chez Leiris, Desnos et Breton, il s'agit d'un procédé de mots sans mémoire : on tire le sens sans s'occuper de l'histoire, on joue avec l'insecte et l'inceste, on ne s'occupe pas de l'histoire des mots, on fait surgir du sens sans passer par l'étymologie, jusqu'à obtenir le néologisme *incesticide*. Mais le procédé de Lacan est un procédé qui, certes, est celui des *Mots sans mémoire* – on joue avec le mot – mais où, en plus, le mot reste chargé de toute sa mémoire étymologique.

Evidemment, ce qui le différencie encore, c'est qu'il s'agit d'un écrit sur l'écrit, sur ce qu'il y a d'écrit dans le langage, alors que les jeux de mots de Leiris – il le dit explicitement – reposent sur une primauté de l'oral. Il invoque d'ailleurs le fameux aphorisme de Tristan Tzara : *"La pensée se fait dans la bouche."* Ces jeux phoniques, ces jeux d'inanité sonore sont une sorte de démonstration de cette localisation de la pensée dans la bouche.

Il y a encore un personnage que je voulais évoquer. Tous ces expérimenta-

teurs de l'inanité sonore se pressent aux portes, réclament un peu de présence ici sur la scène, et il faut quand même que j'évoque quelqu'un, que peut-être certains d'entre vous connaissent, à savoir Brisset, le Brisset de *La Science de Dieu*, qui était un officier de police de la fin du XIXe ou du début du XXe, et que Foucault a sorti de l'oubli. Au moment où la linguistique se détournait de toute recherche sur l'origine des langues, c'est l'aliéné qui a recueilli ce que cette linguistique laissait en déshérence.

En effet, Brisset, dans son délire, il procède à une analyse phonétique des mots français, et il pense par cette analyse retrouver la véritable origine de la langue. Il fait jouer phonétiquement le mot sur le mot. Même chaque son isolé vaut pour un mot, et chaque mot est la contraction d'une phrase. Il y a donc toute une scénographie fantasmagorique qui surgit à partir de la simple analyse phonétique.

Il a écrit sept ouvrages, et dans l'un, qui s'appelle *La Science de Dieu*, il donne la grande loi, la clef de la parole. Cette grande loi de la parole, c'est que *"toutes les idées énoncées avec des sons semblables ont une même origine"*. A partir des sons semblables, à partir du même son, il engendre une infinité d'énoncés dont il considère qu'ils ont la même référence. Il vise exactement ce qui est écrit dans la parole et ce qui peut s'y lire. Ce sont ses termes : *"Ce qui est écrit dans la parole est vrai d'une vérité inéluctable*." Au fond, sa conviction, c'est qu'un livre est caché dans la parole, qu'il s'agit de le lire, et que c'est celui-là qu'il révèle. Il profère donc cette injonction, qui est très belle: *"Sourds, entendez! les mots disent autre chose que ce que nous comprenons habituellement."*

De ce fait, il y a comme un discours de la parole où ce n'est pas un sujet qui prend la parole. Il s'agit d'une parole parlante. *"La parole parle elle-même"*, dit-il. Et il ajoute que la parole c'est Dieu, à savoir l'esprit qui est en l'homme. Ce Dieu qui se réduit à la parole, il se réduit à la généalogie de l'humanité. A cet égard, ce n'est pas le Nom-du-Père, mais la multiplication des ancêtres des hommes, sur quoi Brisset a des idées assez précises puisqu'il les voit comme des sortes de batraciens. Sa thèse, c'est que les mots que nous utilisons *"sont d'anciennes phrases du langage des ancêtres"* et que *"ces phrases étaient d'une simplicité enfantine"*. Mais il faut que je me donne ce plaisir de vous lire le passage qui explique où a commencé la vie des ancêtres :

"Par l'analyse des mots, nous allons donc entendre parler les ancêtres qui vivent en nous. Voyons où ces ancêtres étaient logés. L'eau-j'ai *égale* j'ai l'eau, *ou* je suis dans l'eau. L'haut-j'ai *égale* je suis haut, au-dessus de l'eau, *car les ancêtres construisirent leurs premières loges sur les eaux.* L'os-j'ai *égale* j'ai l'os *ou* des os. *On les mangeait où on était logé, nos ancêtres étaient carnivores. [...]* Loge-ai *égale* j'ai une loge. *La première loge était un lieu à manger dans l'eau.* Lot-j'ai *égale* je tiens mon lot. *Etre logé est le lot naturel : qui n'est pas logé a perdu son lot.* L'auge-ai *égale* j'ai mon auge. *La première auge était une petite mare [...] On fut don, dans le principe, logé dans l'eau, et à l'auberge, sur la berge des eaux [...]*

Puis nous avons la conclusion de cette construction qui permet de déduire la première, la seconde et la troisième personne, à savoir : *"Devant l'esprit de la parole, quand nous parlons d'une troisième personne, homme, Dieu ou Diable, c'est de nous-même que nous parlons. Ce que tu dis d'un autre, Dieu le dit*

de toi."

Là, comme à fleur de peau, nous avons le Graphe de Lacan, selon lequel le message parvient au sujet sous une forme inversée. C'est ici anticipé en toutes lettres.

Evidemment, pour arriver à cette déduction qui est sensationnelle – vous vous réservez des heures de saine distraction si vous vous y essayez – il faut d'abord la démonstration que le latin n'existe pas, qu'il est donc vain d'aller chercher l'origine par l'étymologie du latin, mais qu'il faut la chercher par la décomposition phonique. Nous avons ici une analyse très différente de celle de Leiris, puisque c'est une analyse toujours équivoque. Elle est toujours reprise, elle est multiple. Il a réponse à tout. Il analyse le même syntagme de mille façons différentes et engendrant toute une série de phrases. Comme le dit très bien Foucault, c'est *"un ruissellement de choses dites"*. Le mot de ruissellement se retrouve d'ailleurs dans le *Lituraterre* de Lacan.

L'unité dont il s'agit ici n'est pas linguistiquement morphologique. Elle n'est pas non plus sémantique, ni référentielle. C'est une unité qui est purement d'oreille. C'est le son. Et même, au-dessous du son, c'est un bruit, un bruit qui court, qui éveille, qui attire et rassemble des sens divers. Tout le dictionnaire de la langue, tout le *Littré* est ici rendu à une sorte de vacarme primitif. Brisset nous présente vraiment le sens au moment où il est ouï. C'est le sens à proprement parler de l'ouïe.

Alors, n'oublions pas que Lacan précisément a accueilli l'homophonie – on pourrait dire : *l'homme aux phonies*. Il l'a accueillie dans son Séminaire *Les non-dupes errent*, ou bien, avec cette décomposition digne de Brisset, dans *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Il a, à un moment, systématiquement truffé sa parole et ses écrits d'homophonies choisies. Il y a, dans son enseignement, comme un accent qui est passé du mot d'esprit, du *Witz* – à quoi Freud a consacré un ouvrage : *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient* – au jeu de mot, qui n'a rien à voir et qui a au fond, dans l'ensemble, assez peu d'esprit, sauf chez Leiris.

Lacan est passé à des jeux de mots sur ou avec des mots. *Jouissance*, par exemple. Moi, je l'ai plutôt décomposé comme *jouis-sens* et j'ai popularisé la version *sens-joui*. Mais on pourrait y entendre *j'ouï-sens : j'entends ici du sens*. Ce serait une décomposition plus brissetienne : *j'entends du sens là où je n'entendais que couic*. On pourrait écrire encore *jouiesens : le sens est dans la joue*. Ce serait très chrétien. La pensée est dans la bouche, dit Tzara, et le sens est dans la joue. Vous avez aussi *joue!* à l'impératif, et où il y a du sens qui se joue.

Pour lester un peu ces inanités sonores, peut-être un peu lassantes quand on les multiplie, je dois attirer votre attention sur le fait que Lacan en vient à définir le symptôme comme un nœud de signifiants, mais que ce nœud il le définit à partir de la matière signifiante. Il y a matière signifiante, et la matière signifiante ce n'est pas simplement des signifiants abstraits qui sont enchaînés. Ca n'est pas seulement des lettres relativement tranquilles dans leur casier d'imprimeur. La matière signifiante, c'est celle qui est là maniée et qui assaille et Brisset et Roussel, et dont Breton, Desnos et Leiris font des jeux. C'est ça, la matière signifiante.

Il y la loi de la parole, que Lacan avait dégagée, qui est la loi de recon-

naissance, et qui fait que c'est de celui que je reconnais que peut me venir en retour la reconnaissance. Puis il y a les lois du langage qui sont la métaphore et la métonymie. Mais Lacan y ajoute, plus radicalement, une loi du signifiant, une loi du signifiant qui, après tout, ressemble un peu à celle de Brisset, sinon que c'est le contraire puisque la loi du signifiant c'est l'équivoque. Quand Lacan ajoute ça, il dit quelque chose de très différent des lois du langage. Dire que la loi du signifiant est l'équivoque, ça établit une coupure entre le sens et la matière signifiante. Ca met l'accent sur ce que nous expérimentons-là : l'aléatoire du sens, l'arbitraire du sens. Brisset, à partir de la même matière signifiante, il vous démontre toutes les décompositions qu'il peut faire, mais lui, en plus, il pense que c'est univoque. Pour Brisset, la loi du signifiant, c'est l'univocité. Il fait des décompositions multiples, et il vous dit que ça renvoie toujours au saut de l'ancêtre dans la mare.

Nous avons donc la loi du signifiant comme équivoque, qui implique cette chose essentielle que j'espère vous avoir fait toucher du doigt avec ces exemples d'inanité sonore, et qui est le rapport que l'on peut dire proprement incalculable du signifiant au signifié, à savoir qu'il est à proprement parler impossible d'établir une loi qui, à partir de la matière signifiante, vous permet de situer, de conclure un signifié. Au contraire, la multiplication est ici de nécessité, elle est inscrite.

Lacan s'est appuyé sur James Joyce et non sur Brisset. Mais il s'est appuyé aussi sur le côté Brisset de James Joyce. Il y a beaucoup de raisons, évidemment, pour préférer Joyce à Brisset, notamment que Joyce n'a pas fait un ouvrage de délirant mais une oeuvre d'art. Ne comparons pas là-dessus Joyce et Brisset. Il y a donc Joyce plutôt que Brisset, et avant, il y a quand même, par Lacan, la découverte de ce qui est au fond insuffisant dans la langue de Saussure. C'est ce que Skriabine et moi-même nous vous exposerons la semaine prochaine.

V

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 20 décembre 1995

Nous allons clore aujourd'hui ce premier trimestre que j'ai consacré à modifier, à alléger l'atmosphère qui d'habitude entoure, en psychanalyse, la question de l'interprétation. J'ai changé cette atmosphère par l'appel fait à un certain nombre de références qui ne sont pas habituellement alléguées, et qui entourent cette question, cette question de l'interprétation, du bruissement de l'inanité sonore qui, à mon sens, y correspond.

La dernière fois, nous avons pris la peine – je dis *nous* parce qu'on y a collaboré – de commenter les six jeux de mots du n°7 de la revue *Littérature*, et il faut là-dessus que je fasse une brève mise au point que j'espère finale.

Ces six jeux de mots sont de Marcel Duchamp. Ils ne sont pas de Robert Desnos. C'est ce que Breton indique d'ailleurs dans ses *Mots sans ride*, et c'est bien sous le nom de Duchamp que ces six jeux de mots figurent dans l'ouvrage intitulé *Anthologie de l'humour noir*, publié par Breton sous l'occupation allemande – est-ce un fait d'humour noir ? – et réédité en 1966. C'est trouvable dans le commerce au Livre de Poche. C'est à la suite de cette tentative de Duchamp, publiée sous le nom de *Rrose Sélavy*, que Desnos a repris ce pseudo pour aligner à son tour des dizaines d'aphorismes. D'où correction de ce que j'ai évoqué la dernière fois à ce propos.

Ca n'est pas pour changer quoi que ce soit aux élucubrations que nous avons pu faire sur ces six phrases, mais ça donne tout de même l'occasion de signaler à votre attention cette *Anthologie de l'humour noir* où, à la reprendre, j'ai vérifié qu'on y trouvait un extrait des ouvrages de Brisset, et que cet ouvrage de Breton était donc la source de Michel Foucault par lequel Brisset est entré dans le circuit de l'édition contemporaine à la fin des années 60.

Rendons à Breton d'avoir qualifié cette œuvre de Brisset – toute fondée sur l'homophonie, sur la dignité de l'homophonie, sur la fonction de connaissance de l'homophonie – de l'avoir qualifiée de *"remarquable entre toutes"*. Il ajoute que les oeuvres littéraires de Raymond Roussel et de Marcel Duchamp *"se sont produites, à leur insu ou non, en connexion étroite avec celle de Brisset"*. L'expérimentation surréaliste sur l'homophonie, sur l'initiative laissée aux mots, procède ainsi, de l'aveu même de l'inventeur du surréalisme, de l'œuvre de quelqu'un que l'on peut appeler, dans le langage de son temps, un aliéné.

L'empire de cette œuvre de Brisset est étendu par Breton jusqu'aux *"essais les plus récents de dislocation poétique du langage"*, et il énumère un certain nombre d'auteurs : Léon Paul Fargue, Desnos, Leiris, Henri Michaux, et James Joyce. Ainsi, nous ne laissons pas Joyce dans sa superbe solitude que lui vaut pour nous le fait d'avoir été distingué par Lacan, et nous avons, par ce biais, le moyen de le prendre dans une série, la série de ceux qui se sont attachés à disloquer le verbe pour en produire des effets poétiques – série qui, à suivre

Breton, trouve son premier anneau dans l'œuvre psychotique de Jean-Pierre Brisset.

Ce que nous avons présenté la dernière fois comme des exercices, sinon de style, du moins de poétique, de dislocation verbale, d'inanité sonore, sont de nature à produire un certain entrain, une certaine émulation. C'est ainsi que j'ai vu arrivé, par fax, un poème de ce style, un poème d'inanité sonore, un poème d'une personne, qui doit être ici, et qui véhicule avec esprit sa demande d'une référence que je n'ai pas précisée, sous le titre : *Référence informe à tic* - ceci dans la mesure, je suppose, où c'est par l'informatique qu'elle procède à une certaine transcription de l'émission sonore à quoi je procède devant vous le mercredi. Je m'empresse de dire à cette personne que je lui donnerai cette référence dès que j'aurais remis la main dessus.

Je n'ai pas eu que des exemples de création, j'ai eu aussi, heureusement, des objections. Ce que j'ai dit a attiré une objection – mais formulée tellement gentiment que c'est une inquiétude –, une objection de la part de mademoiselle Déborah Rabinovich, qui m'a remis une petite page où elle relève que j'ai parlé d'un chemin allant, chez Lacan, du mot d'esprit au jeu de mots. J'avais en effet rappelé que l'intérêt que Lacan avait porté sur le mot d'esprit prenait sa source dans l'ouvrage de Freud qui porte ce titre. Deborah Rabinovich souligne qu'il est difficile de soutenir que Freud n'ait pas travaillé le jeu de mots et l'homophonie. Elle appuie cette considération de trois exemples fort bien choisis dans l'ouvrage de Freud.

On y trouve, en effet, au chapitre de "La technique du mot d'esprit", un mot d'esprit bien français. Cela se passe dans un salon où on introduit un parent de Jean-Jacques Rousseau, et la maîtresse de maison, après l'avoir vu à l'œuvre dans son salon, confie à celui qui lui avait introduit cette perle rare : *"Ce jeune homme, certes, est roux et sot, mais ce n'est pas un Rousseau."* On est en effet bien forcé de constater qu'il y a là une décomposition verbale du nom propre, où il se trouve que les deux syllabes, les deux segments sonores du nom propre, ont chacun un sens, et que rapporter cette décomposition du nom propre au nom propre lui-même, produit ce qu'on peut appeler un mot d'esprit, mot d'esprit qui est ici fondé sur des propriétés proprement phoniques du vocable.

Deuxième exemple : Freud évoque la confiscation, par Napoléon III, des biens de la famille royale déchue. Après 1848, Louis-Philippe, roi des Français, est chassé, et Napoléon III, devenu empereur, confisque les biens de la famille d'Orléans. Le mot d'esprit qui court alors à Paris et que relève Freud est celui-ci : *C'est le premier vol de l'Aigle.* L'aigle est l'emblème napoléonien, et on trouve déjà là cette dérision du second empire qui ne cessera de s'amplifier jusqu'à donner lieu au tonnerre hugolien de *Châtiments.*

C'est un mot d'esprit qui n'est pas proprement homophonique. Il est plutôt homonymique ou homographique. Il est, comme le relève Freud, fondé sur le double sens du mot *vol.* Ce mot a deux sens qui paraissent difficilement appartenir à une même généalogie, à une même étymologie, et c'est en jouant sur ce doublement du sens qu'on obtient un effet de mot d'esprit.

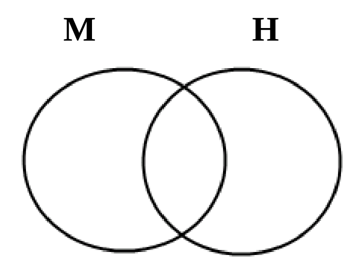
Le troisième exemple qui m'est proposé est un mot d'esprit qui est bien fondé, lui, sur l'homophonie. C'est une petite fille, vraisemblablement viennoise, à qui l'on donne de la *médicine*, et qui entend, dans les deux premières syllabes de ce mot, le diminutif pour petite fille, et qui pense que c'est donc un

médicament pour les petites filles.

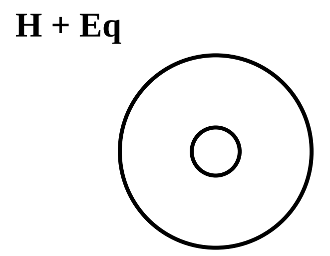
Voilà trois exemples qui sont tout à fait pertinents et probants pour ce qui est de la thèse qui m'est proposée. D'ailleurs, l'exemple princeps, l'exemple paradigmatique choisi par Lacan dans son Séminaire des *Formations de l'inconscient*, vient là à l'appui. Il s'agit, vous en vous souvenez, du mot d'esprit cueilli par Freud chez Henri Heine : un homme à tout faire se trouve accueilli, reçu par le millionnaire Rothschild d'une façon spécialement affable, et il forge alors le néologisme *famillionnaire : "Il m'a reçu d'une façon très famillionnaire."* Une condensation phonique se produit entre le mot *familière* et le mot *millionnaire.*

Rien qu'avec cet exemple, il est patent qu'on ne peut pas séparer comme deux places disjointes le mot d'esprit et le jeu de mots. On ne peut pas répartir les occurrences dans l'une ou l'autre classe comme s'il s'agissait-là d'une disjonction exclusive. Aussi bien, ce n'est pas ce que j'ai voulu dire.

Avec les exemples qui sont là fournis, on pourrait déjà, si on isolait ici les effets d'homophonie, constater qu'il y a certains mots d'esprit qui ne se fondent pas sur l'homophonie. On devrait donc là écrire une simple intersection entre la place des effets d'homophonie et la place des mots d'esprit. Certains s'appuient sur l'homophonie et d'autres pas :



Si on étend le première ensemble, la première classe, jusqu'à comprendre l'effet d'homophonie et d'équivoque, alors sans doute faut-il faire des mots d'esprit une sous-classe, un sous-ensemble de celui-ci :



Il y a bien un effet mot d'esprit, mais qui n'est qu'un effet particulier de la dimension où nous nous déplaçons entre homophonie et équivoque. Tout fait d'homophonie ou d'équivoque ne fait pas par là-même mot d'esprit. Le mot d'esprit est un effet tout à fait particulier.

Par exemple, j'ai pris la peine de vous lire un texte de Brisset. Eh bien, ce

texte n'a pas effet de mot d'esprit. Humour, dit Breton, et il inscrit ce mot dans le titre de son *Anthologie.* Mais l'humour noir, en l'occurrence, ce n'est pas celui de Brisset, c'est celui de Breton lui-même à faire voisiner un extrait de *La Science de Dieu* avec les plaisanteries de café-concert d'Alphonse Allais. Alphonse Allais, en effet, il fait de l'esprit, mais Brisset, lui, il fait l'archéologie radicale du langage, et même une eschatologie, puisqu'il pense à la fois retrouver l'origine du langage et indiquer les destinées dernières de l'humanité. Alors qu'on réédite volontiers Alphonse Allais pour continuer de nous faire rire, on ne réédite Brisset qu'au titre de curiosité scientifique. Brisset déchaînent les propriétés de l'homophonie, mais il ne se produit pas en même temps l'effet mot d'esprit.

Le *Witz* freudien exploite sans doute les vertus de l'équivoque, les vertus de l'homophonie dans le sens de faire de l'esprit, mais ça n'est qu'une exploitation spéciale de ce qui est là déposé dans les phrases qui se profèrent, dans les mots qui s'entendent. Pour qu'il y ait mot d'esprit à partir de l'homophonie et de l'équivoque, il faut qu'on décontenance les significations reçues. Il faut qu'il y ait, en face, comme interlocuteur ou comme allocutaire, l'Autre, un Autre majuscule qu'on peut dire compact, et qui non seulement est le lieu de la langue normée, de la langue telle qu'elle doit se dire et telle qu'elle doit s'écrire, mais qui est aussi l'Autre des significations reçues.

C'est de cet Autre-là, nécessaire pour qu'il y ait mot d'esprit, dont Flaubert nous a donné comme une esquisse dans son *Dictionnaire des idées reçues.* Il a essayé, à propos d'un certain nombre de termes courants, non pas de les définir, mais de les inscrire dans ce que Saussure appelait des syntagmes figés, c'est-à-dire des phrases courantes exprimant l'opinion moyenne du temps. Il essayait par là de donner une présentation concrète de l'être de la bêtise qui était contemporaine, qui lui était contemporaine.

On refait beaucoup de dictionnaires, mais on n'a pas tellement refait le *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert. On peut s'interroger là-dessus. Peut-être parce que ce dictionnaire serait aujourd'hui une encyclopédie. On pourrait aussi considérer les *Mythologies* de Roland Barthes comme un dictionnaire des idées reçus, même si c'est plutôt à partir d'images, de spectacles, mais aussi parfois d'idées, du milieu des années 50.

Autrement dit, ce qu'il s'agit d'ébranler quand il y a mot d'esprit, c'est l'Autre du discours commun, du discours universel. Comme le souligne Freud lui-même, il faut encore que cet Autre admette la transgression que constitue le mot d'esprit, sa transgression sonore, sa transgression sémantique. Il faut que l'Autre l'accueille, voire qu'il le recueille. C'est d'ailleurs ce qu'on fait avec les bons mots. On en a fait des recueils, et il y en a un certain nombre qui repassent de discours en discours où ils s'inscrivent.

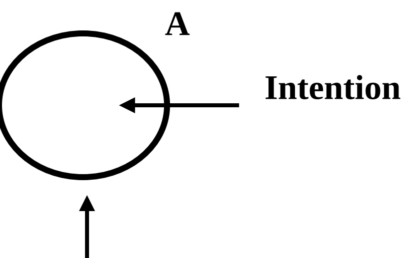
Il faut que l'Autre répète. C'est une condition que souligne Freud : c'est à proprement parler lorsque l'Autre va répéter le bon mot que celui-ci se trouve constitué comme tel, et pas comme une simple erreur ou un simple lapsus. Il s'agit là d'une structure précise, d'une structure de renvoi, où Lacan a pu prétendre qu'il avait forgé son concept de la passe. La passe, ce récit terminal d'une analyse fait au bénéfice d'une communauté, ce compte-rendu si différent de l'adresse à l'analyste, est, en effet, construite sur un mode indirect qui inclut la répétition à l'Autre. Ce qu'on appelle un passeur se rend auprès du passant,

du narrateur, pour recueillir son propos et aller le rapporter à un jury désigné. On trouve là la nécessité d'une troisième personne, comme s'exprime Freud. Et Lacan n'a pas hésité à rapporter la structure de la passe à celle du mot d'esprit, indiquant par là que c'est un moment où on arrive à faire, de la souffrance d'une analyse, quelque chose comme un mot d'esprit.

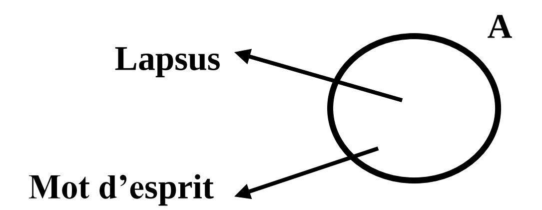
Il faut, dans tous les cas, une langue entière et en ordre. C'est ça que l'on peut appeler un langage : une langue en ordre, et à y inclure également – en reprenant le terme flaubertien – les idées reçues. Ca fait que le *Witz*, qui certainement peut exploiter le jeu de mots ou l'homophonie, est une stratégie, ou au moins une tactique au regard de l'Autre compact de la langue normée. Le *Witz* est un calcul. Lacan, à la fin de son petit écrit de *Télévision*, lorsqu'il évoque le mot d'esprit, il le fait en tant que *"lapsus calculé"*. Je retiens là le mot de calcul.

Ce qui tient le haut du pavé dans l'affaire du mot d'esprit, c'est le vouloir dire. C'est qu'il y a là, prévalente, une intentionnalité. Par exemple, celle de produire une dérision, de ridiculiser. Il y a une intention de signification préalable – avec le trouble où nous laisse le mot d'esprit involontaire, le mot d'esprit naïf où on se demande ce que l'émetteur, en fait, en savait. C'est le cas de la petite fille viennoise. D'autres exemples sont d'ailleurs évoqués par Freud et Lacan, mais ce qui est au centre, c'est l'intention de signification préalable.

C'est d'ailleurs sur cette notion qu'est fondé le Graphe de Lacan. Il l'a construit à partir de la structure du mot d'esprit. Dans ce Graphe, l'adresse à l'Autre part d'un vecteur premier qui est la base de toute sa construction, qui ne reçoit pas une autre valeur que celle de représenter l'intention de signification initiale, et qui doit alors mobiliser les ressources phonétiques et sémantiques de la langue dans l'Autre. Donc, le point de départ, c'est l'intention de signification :



Cette intention est dédiée en dépit d'elle-même quand il y a lapsus. Mais si, au contraire, elle domine le lapsus, elle nous donne le mot d'esprit :



Si j'ai parlé d'une trajectoire du mot d'esprit au jeu de mots, ce n'était pas dans l'idée d'opposer deux classes disjointes. C'était dans l'idée de marquer que la domination de l'intention de signification est bien ce qui devient une question.

Le jeu de mots, surtout pratiqué d'une façon automatique, qui est la pente que suit l'expérience surréaliste, ne prête pas à célébrer, à distinguer l'intention de signification. Au fond, avec l'expérience surréaliste, on est beaucoup plus près de ce que Brisset évoque quand il dit que la parole parle elle-même.

Le mot d'esprit, pour Lacan, quand il l'aborde à partir de Freud, renvoie à la structure de la métaphore. On peut même le caractériser comme une métaphore inversée. Dans la métaphore, par la substitution d'un signifiant à un autre, il y a passage du sens, c'est-à-dire que du non-sens initial qui est effectué par cette substitution – dont Lacan accentue le caractère arbitraire, aléatoire ou hasardeux – il y a production de sens. Un signifiant quelconque à la place d'un autre, donc effectuation de non-sens, et, dans ce non-sens, production de sens. D'où la formule lacanienne de la métaphore, à savoir que le sens se produit dans le non-sens. Ecrivons-le ainsi:

$$\frac{\mathbf{S'}}{\mathbf{S}} \; \boldsymbol{s} \rightarrow (+)\, \boldsymbol{s}$$

Le mot d'esprit, sur la même structure, est comme le même passage franchi à rebours. Il est, cette fois-ci, un non-sens produit dans le sens. En tout cas, c'est ainsi que, réfléchissant sur le mot d'esprit, Lacan tente de le situer.

Alors, bien sûr, tout de même, à la fin – et même s'il s'agit là d'un franchissement à rebours – il y a un effet de sens. Arrêtons-nous alors seulement là-dessus pour l'instant, à savoir que si l'on tente de structurer le mot d'esprit, on est conduit du côté de la métaphore. Même si Lacan en inverse le passage, c'est de l'ordre de la métaphore. C'est de l'ordre de la métaphore seulement par le fait que ça tente de saisir, d'arrêter le sens, quitte à forger un mot homophoniquement, ou quitte à jouer sur la disjonction des sens du même mot. Autrement dit, ça donne le sentiment que là on a dit juste, qu'on a mis dans le mille avec un mot, et que là est le sens.

C'est là le bonheur du mot d'esprit qui, d'une certaine façon, est qu'on ne peut pas mieux dire. Le *vol de l'Aigle* rassemble à la fois la mémoire de l'ancêtre glorieux, de l'aigle napoléonien, et montre le déclin de sa grandeur, puisqu'il ne s'agit plus du vol victorieux de la bête de proie, mais de la rapine honteuse du traître à la République. Là, c'est dit on ne peut mieux.

Evidemment, ça laisse de côté l'autre versant, celui de la métonymie, dont on peut dire qu'il anticipe ce point de vue de la fuite du sens. Le mot d'esprit, c'est le contraire de la fuite du sens. Le mot d'esprit, c'est le sens comme arrêté. Mais la métonymie, elle, préserve le glissement du sens. Dans la métonymie, le sens n'apparaît pas, il est déporté, il dérive. Il y a comme une absence de cette irruption qui se fait si prégnante dans le mot d'esprit. Le point de vue que j'ai dit être notre point de repère – bien que fuyant – pour cette année,

le point de vue de la fuite du sens, ça consiste à dire que, fondamentalement, la métonymie l'emporte toujours sur la métaphore, que jamais un mot d'esprit n'abolira la fuite de sens. Ca dit aussi que la métaphore est un artifice. Même si elle a de l'effet, elle n'est pourtant que tout à fait provisoire. Quelque soit l'effet du Nom-du-Père comme métaphore – et le Nom-du-Père, à cet égard, est le mot d'esprit princeps – il y a *les* Noms-du-Père. Le pluriel des Noms-du-Père, c'est une façon de dire cette fuite du sens.

La fuite du sens a plus à voir avec la métonymie qu'avec la métaphore, mais, cependant, ce n'est pas équivalent. Ce n'est pas équivalent dans la mesure où la métonymie, comme le dit Lacan dans "L'instance de la lettre", est une forme, disons une forme linguistique, qui donne son champ à la vérité, et à la vérité dans sa condition de vérité opprimée. C'est une vérité qui tente de se dire et qui doit se déguiser, se contenter de glisser en-dessous des signifiants.

D'où la référence, à l'époque, que prend Lacan dans Léo Strauss, dans son *Art d'écrire et la persécution.* Léo Strauss, lui-même persécuté et réfugié d'Allemagne en Angleterre, s'attache aux textes de philosophes qui n'ont pu écrire qu'à condition de déguiser leur pensée. Il dit que c'est le cas des plus grands esprits classiques. Ils ont dû déguiser leur pensée pour ne pas tomber sous le coup de l'Autre, sous le coup de la censure de l'Autre. Cette vérité, ils ont donc dû la laisser deviner. Léo Strauss s'est attaché à relire toute la tradition classique de la philosophie, dans l'idée que ces textes ne laissaient paraître qu'une vérité exotérique pour le commun des mortels, et qu'une lecture informée devait y retrouver une valeur proprement ésotérique, c'est-à-dire la vérité qui ne pouvait pas se dire, sinon coûter sa liberté, voire sa vie, à l'énonciateur.

Donc, cet exemple de cet *Art d'écrire*, que prend Lacan pour évoquer la parole, montre la vérité liée à une condition serve, une vérité qui ne domine pas, comme si la vérité était comme telle opprimée. C'est pourquoi, en prenant cet exemple, il est là tout prêt de ce qu'il appelle la vérité freudienne qui est essentiellement vérité refoulée.

Qu'est-ce que c'est ce que ce mot de vérité ? Qu'est-ce que ça a à faire avec cette histoire de langage et avec la fuite du sens ? La vérité, c'est un mot qui précisément disparaît de l'"Introduction allemande", qui est ce texte que nous prenons comme belvédère. Sans doute, Lacan appelle la vérité le sens. Disons que la vérité est un des noms du sens. Précisément, en tant que nous nous référons à la métonymie, c'est un des noms du sens qui glisse. Mais, en même temps, c'est son nom en tant que ce sens s'arrêterait, et en tant qu'on pourrait le voir paraître comme la vérité.

Chaque fois que Lacan parle de la vérité, c'est toujours en affinité avec la métonymie. Par exemple, quand il dit, cette vérité, qu'on ne peut la dire qu'à moitié, qu'on ne peut que la mi-dire, qu'on ne peut que la dire qu'à côté, que de biais, eh bien, il ne fait que commenter le statut du sens retenu dans la métonymie, et dont la propriété essentielle au regard du signifié est l'allusion : *ne pas dire complètement mais laisser entendre.*

Ce n'est pas sans conséquence que d'appeler le sens la vérité. Le mot de vérité renvoie à ce qui serait un sens absolu, qui pourrait répondre de ce qu'est le langage. On peut dire qu'au départ, puisque j'ai parlé de trajectoire, Lacan, sous le nom de vérité, et précisément de vérité freudienne, vise un tel sens

absolu, un sens qui répondrait de ce qui s'énonce. A ce sens comme vérité, il a alors trouvé encore un autre nom, un nom encore plus freudien que celui de vérité, et qui est le nom de désir – désir coordonné au phallus imaginaire en tant que manquant, et qui est présenté, en effet, comme le sens dernier qu'il s'agit d'obtenir.

C'est pourquoi – je le dis entre parenthèses – il n'est pas indifférent que Roland Barthes, quand il a voulu mettre en valeur la polysémie du texte littéraire, l'ouverture du sens, la dispersion du sens, soit tout de même allé chercher une histoire de castrat : *Sarrasine*, c'est-à-dire une histoire où *moins phi* est vraiment, si je puis dire, l'os de l'affaire. Autrement dit, ce qui oriente Lacan à cet égard, c'est la notion d'un sens absolu. C'est bien ça qui tourne dans son enseignement et c'est pourquoi j'ai parlé de trajectoire. C'est ce qui déjà se révèle à fleur de son Séminaire de *L'envers de la psychanalyse*, quand il donne à ce (- φ) sa valeur d'impuissance, et qu'il relie, qu'il attache la vérité à l'impuissance. Comme il le dit : *"Vérité, chère petite sœur de l'impuissance."* C'est ainsi que la vérité finit par lui apparaître comme le mauvais abord de la question, comme un terme ou une fonction *"qui s'interpose,* dit-il, *entre nous et le réel".*

Le raisonnement sur la métaphore et la métonymie, qui est en quelque sorte gouverné par la notion du sens de la vérité comme sens absolu, suppose qu'il y ait un voile, un voile de langage qu'il s'agit de lever et qui serait vérité :

$$\frac{\textbf{Voile}}{\textbf{Vérité}}$$

Ce que Lacan appelle la métonymie, c'est le maintien de ce voile dans le langage. Le sujet énonce et il ne révèle pas la vérité. Au contraire, il la dissimule, encore que, à certains accrocs du voile, à certaines déchirures, à certains trous du voile, on puisse entrevoir la vérité – cela avec l'idée que la métaphore, elle, constitue une déchirure en quelque sorte majeure du voile et une émergence de vérité.

Au terme du parcours, que j'indiquais sommairement comme allant du mot d'esprit au jeu de mots, il s'agit d'autre chose. C'est le point de vue que nous prenons à partir de L'"Introduction allemande". Ce point de vue, c'est, au contraire, que la vérité est le voile, et que la recherche de la vérité comme telle, le règne de la vérité, l'amour de la vérité, c'est ce qui *en soi-même* est voile.

De quoi est-ce le voile ? C'est ce qui nous oblige à amener un terme nouveau qui est le réel, et qui est une direction qui va à dire qu'il n'y a pas de solution à partir de l'amour de la vérité :

$$\textbf{Voile = Vérité} \rightarrow \frac{\textbf{Vérité}}{\textbf{Réel}}$$

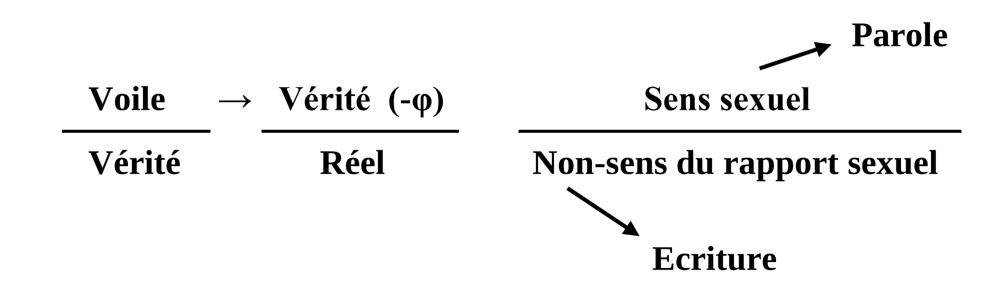
Je ne fais ici qu'une mise en place à grands traits, une mise en place que je m'efforcerai de démontrer et de construire. Je ne le fais, anticipant un peu sur ce que je voulais dire, que pour répondre à l'objection ou à l'inquiétude qui m'a été formulée.

Métaphore et métonymie, ce couple fameux, est construit essentiellement sur le rapport à la vérité. La fuite du sens, au contraire, suppose précisément déjà une certaine dépréciation de la vérité. La fuite du sens, c'est ce qui revient à énoncer : *il n'y a pas de sens absolu.* Par là-même, la vérité n'est pas ce sens absolu.

Lacan, à ce propos, se pose certainement la question du mot d'esprit. Vous trouverez ça dans la leçon IV de son *Séminaire XVII*. Il se pose à nouveau cette question parce que le mot d'esprit a quand même certains avantages dans l'ordre du langage. Le sens ne fait pas foi, mais le non-sens qu'amène un mot d'esprit semble faire foi. Comme le dit Lacan, un mot d'esprit, ça prend aux tripes, on ne le laisse pas filer comme ça. C'est pourquoi il est exemplaire. C'est son privilège. Mais, en même temps qu'il le conserve, Lacan le déprécie en l'appelant *"le mot sans queue ni tête"*, et en ajoutant que, de toute façon, *"la vérité s'envole"*. La vérité, on ne peut pas *"lui mettre du sel sur la queue"*, dit-il. On ne peut parce qu'elle n'a pas de queue.

Dire ça, c'est vraiment inscrire la vérité en tant que (-φ). Donc, le mot d'esprit, quels que soient ses effets pathologiques, ses effets sur le *pathos*, n'est pas une prison de la vérité. Ca n'empêche pas la vérité de s'envoler et le sens de fuir. C'est pourquoi Lacan peut alors se démentir lui-même en disant qu'il n'y a pas de sens absolu qui réponde du langage, et que ce dont il s'agit dans une analyse n'est pas du côté du sens.

Bien que le sens soit sexuel, qu'il puisse toujours l'être – ce qui est au fond ce à quoi l'interprétation analytique s'arrête communément comme sur une vérité: le sens absolu serait le sens sexuel –, eh bien, même ce sens sexuel, il ne vaut que comme une vérité qui est voile. C'est de là que Lacan doit élaborer la formule d'un réel qui est voilé par le sens sexuel, et, ce réel, il le décale sérieusement du sens sexuel en l'appelant le non-sens du rapport sexuel. On peut dire que pour situer ce réel, il lui faut, cette fois-ci, avoir recours à l'écriture, alors que le sens sexuel s'arrange fort bien de la parole. C'est au point que dans son "Introduction allemande", il dise que la fuite du sens – que l'on peut arrêter à certains endroits selon les métaphores qu'on choisit – est tout entière comme le voile d'un réel qui est l'absence du rapport sexuel :



Je ne fais là qu'une mise en place qui justifie l'idée d'une trajectoire, et dans quoi, il faut bien le dire, le mot d'esprit perd sa valeur essentielle.

Quand on est dans l'articulation du voile et de la vérité, le mot d'esprit semble être ce qui arrive à attraper la vérité dans le non-sens, alors que dans la configuration qui oppose la vérité et le réel, qui oppose le sens sexuel et le non-sens du rapport sexuel, le mot d'esprit, même s'il a certains effets, n'a plus du tout cette fonction majeure et métaphorique. A cet égard, c'est même l'ensemble du système métaphore et métonymie qui est là relativisé, dans la mesure où ce système est construit sur la notion de pouvoir isoler les incidences du signifiant sur le signifié, et donc, d'une certaine façon, de dominer le signifié.

Mais ce dont il s'agit dans la perspective seconde, c'est, comme s'exprime Lacan dans *Télévision,* de *"dit-mension signifiante pure" – pure* voulant dire ici que les incidences sur le signifié n'entrent pas essentiellement en ligne de compte. Ce qui compte, c'est le déchiffrage comme tel, comme substitution d'un signifiant à un autre.

Au fond, c'est là une sorte d'excursus que j'ai fait pour répondre à l'objection aimable qui m'était faite. Mais il faut maintenant que j'en vienne à la suite de ce que j'exposais, et principalement à l'insatisfaction qui est celle de Lacan quant à ces incidences du signifiant sur le signifié.

Il y a là un fait majeur, un fait historique qui a tracé la voie, dont on peut suivre la montée dans l'enseignement de Lacan, et qui porte sur Saussure - sur Saussure qui a rénové ces termes de signifiant et de signifié, qui les a repassés à Jakobson qui lui-même a illuminé la recherche de Lévi-Strauss à partir de là. Puis, c'est arrivé à Lacan.

Prenons d'abord cette référence, à savoir que ce n'est pas par hasard que c'est en présence de Jakobson à son Séminaire, que Lacan met très clairement en question cette bipartition du signifiant et du signifié. On peut lire ce passage, qui vient juste après celui sur *à tire-larigot : "N'oublions pas qu'au départ on a, à tort, qualifier d'arbitraire le rapport du signifiant et du signifié. C'est ainsi que s'exprime, probablement contre son cœur, Saussure – il pensait bien autre chose, et bien plus près du texte du* Cratyle *comme nous le montre ce qu'il y a dans ses tiroirs, à savoir des histoires d'anagrammes."*

Il y a d'autres références de Lacan à ces anagrammes. Je vous donne par exemple celle-ci, dans l'écrit *Radiophonie,* page 58 : *"Si Saussure ne sort pas les anagrammes qu'il déchiffre dans la poésie saturnienne, c'est que ceux-ci jettent bas la littérature universitaire."*

Et puis, nous avons très précisément, dans "L'instance de la lettre" – et c'est sans doute la première référence qu'on trouve – une note que Lacan ajoute, page 503, quand il publie ce texte dans les *Ecrits* en 1966.

C'est une note qui est appendue à un passage où il évoque la polyphonie du discours s'opposant à la linéarité de la chaîne signifiante. Il évoque cela en disant qu'*"il suffit d'écouter la poésie, ce qui sans doute était le cas de F. de Saussure, pour que s'y fasse entendre une polyphonie et que tout discours s'avère s'aligner sur les plusieurs portées d'une partition."*

Et c'est là qu'il ajoute sa note de 1966 : *"La publication par Jean Starobinski [...] de notes laissées par Ferdinand de Saussure sur les anagrammes et leur usage hypogrammatique, depuis les vers saturniens jusques aux textes de*

Cicéron, nous donne l'assurance dont nous manquions alors (1966)."

Il est assez saisissant qu'en 1957, alors que les anagrammes n'ont été trouvés qu'en 1996, Lacan évoquait l'écoute de la poésie par Saussure.

Mais de quoi s'agit-il ? Eh bien, c'est que le *Cours* de Ferdinand de Saussure – celui où il a exposé la différence du signifié et du signifiant en posant les fondements de sa linguistique, avec les échos que cela a pu avoir – n'était pas pour lui le plus précieux. D'ailleurs, il n'a jamais donné une forme définitive, écrite et publiée à son *Cours.* Le plus précieux pour lui, c'est ce qu'il avait dans ses tiroirs, c'est-à-dire des brouillons saisissants, qui formaient tout un legs à la bibliothèque de l'Université de Genève, jusqu'à ce que Starobinski aille voir et en transcrive, à partir de 1966 et dans des articles de revues, certains textes.

Quand on a lu ça, on a l'impression de se trouver comme devant les brouillons d'alchimie de Newton. Vous savez que Newton a passé autant de temps dans des recherches alchimiques qu'il en a passé dans des recherches de physique mathématique ou d'astronomie.

Saussure était captivé par la poésie antique. Ca concerne aussi bien Homère que les vers que l'on dit saturniens qui font partie de la poésie archaïque latine, ou que Virgile, Tite-Live, Cicéron. Il lisait cette littérature sans pouvoir s'empêcher d'y voir des messages chiffrés. Il s'était convaincu, d'une façon irrépressible, qu'il y avait dans ces textes des énigmes que personne n'avait su reconnaître comme telles, et que tous ces textes classiques – même si la poésie saturnienne n'est pas classique – étaient écrits selon un procédé caché.

Evidemment, on ne peut pas s'empêcher de penser à Raymond Roussel. Mais Saussure, lui, il pensait que ça relevait d'une tradition occulte des poètes et des écrivains, à savoir que tout ce qu'ils écrivaient, en plus du sens apparent que ça délivre dans les classes, comportait un sens caché, et que ce sens était très précisément toujours un nom propre, un nom propre dont les lettres, ou des lettres, ou des sons, se trouvaient dispersés dans le texte.

Donc, lisant la poésie, il ne peut pas s'empêcher, chaque fois, d'y écouter un nom propre qui est présent sous une forme éclatée. C'est ça qu'il appelle anagrammes. Il hésite sur le nom exact à donner. Il dit que c'est plutôt des hypogrammes, comme une graphie qui est cachée dessous.

Il s'agit alors chaque fois de retrouver l'antécédent phonique dont on a des morceaux éclatés dans le texte. Sa recherche, c'est celle d'un mot-thème dont le matériaux phonique lui-même serait réemployé par le poète, et qu'il s'agirait d'isoler et d'écouter par en-dessous. Le fondateur de la linguistique structurale était donc assailli par ce murmure caché, ce bruissement souterrain de la poésie antique. Je ne sais pas si je suis clair quand je vous l'évoque, mais j'essaye.

Les différents articles de Starobinski ont été publiés chez Gallimard, sous le titre : *Les Mots sous les mots*, avec, en sous-titre : *Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*. Je peux, à partir de là, vous donner un exemple de cette recherche de Saussure sur un passage de Virgile, dans *L'Enéide : "Le passage est, pour tout le poème, d'une importance centrale. C'est par lui qu'Enée reçoit la mission de transporter les pénates troyens en Italie. Moins encore que partout ailleurs, on ne peut donc douter que les ressources totales de la poésie ne soient mises en œuvres, y compris l'anagramme. La vision d'Hector appelle évidemment comme anagramme le nom d'Hector*."

Puis Saussure explique que le nom d'Hector est un peu pauvre en syllabes et

que ce n'est sans doute pas ce nom qui est caché là-dedans : *"Virgile n'avait pas ce choix, et s'il ne prenait Hector, il prenait presque nécessairement Priamide comme le seul nom suffisamment clair hors d'Hector."* Il étudie alors la suite des vers – il y en a environ une trentaine – en y trouvant des échos du mot *Priamide*. Sur une trentaine de vers, il trouve, comme ça, dix anagrammes de ce mot.

Puis après, réfléchissant un peu davantage, il fait un *post-scriptum*, et il dit : *"Sans rien retrancher à l'idée que j'avais exprimée, à savoir que Virgile avait dû choisir Priamide, je crois être allé trop loin en admettant pour cela qu'il ne se préoccupait point d'Hector dans le même morceau. Ayant plusieurs fois cherché ce qui me retenait comme signification dans ces syllabes, je ne l'ai pas trouvé d'abord parce que j'étais uniquement attentif à Priamide, et, après coup, je comprends que c'est la sollicitation que recevait inconsciemment mon oreille vers Hector qui créait ce sentiment de quelque chose."*

A ce moment-là, il se met à chercher *Hector*, et il trouve huit anagrammes d'*Hector* dans les mêmes vers, et ceci avec les matériaux quand même innombrables de la poésie antique.

On ne peut pas faire absolument ça avec la poésie française. J'ai regardé si on pouvait, comme ça, choisir un mot, et chercher des échos. Il y a quand même, là, un effet spécial de la langue latine, mais qui montre quand même que pour Saussure, il y avait constamment dans ce matériau – à quoi il a consacré des années, sur quoi il a consulté des savants – comme une réduplication constante de la chaîne signifiante. On peut dire que son symptôme, si de symptôme il s'agit, c'était de ouïr le sens, de ouïr le sens caché – ce sens caché prenant la forme d'un nom propre dispersé dans le texte et invisible.

Ceci avec des inquiétudes qui prennent une allure volontiers pathétiques. Par exemple, il pose cette question – c'est cité par Jakobson – à un de ses correspondants : *"Est-ce par hasard ou avec intention ? Est-ce que c'est fortuit ou non ?"* Il y a donc chez lui, constamment, à la fois une balance entre une certitude et une inquiétude concernant cette seconde voix qui passe dans le texte.

On peut traiter ça comme un déchet de son élaboration linguistique, comme une quasi folie de Saussure, qui apparaît ici presque parent de Jean-Pierre Brisset. Mais il est notable que Jakobson – qui a pris connaissance de ça comme tout le monde, en 1966 et pas avant – ne s'arrête pas à cet aspect de délire. Au contraire, il donne en quelque sorte sa caution à Saussure là-dessus. Il la donne en disant que c'est ça la poétique, que c'est précisément ce jeu interne sur les phonèmes et ce phénomène d'écho généralisé, que c'est ça que la poésie exploite, que La poésie en elle-même est une analyse de la substance phonique des mots, de telle sorte que, en effet, tout se répond dans les vers, qu'on ne peut pas arrêter la polyphonie et la polysémie du vers, qu'ainsi, constamment, les signifiants font se dédoubler leurs signifiés, et que pour pouvoir lire cette poésie – on ne peut pas la lire d'une façon linéaire – il faut donc sortir de l'ordre consécutif. C'est précisément ce que dit Saussure quand il évoque comme une sortie de ce qu'il appelle *"la consécutivité du langage"*.

Par rapport à cette écoute extraordinaire qui l'a mobilisé pendant des années, le *Cours* de Saussure peut presque s'analyser comme une fermeture. Le *Cours*, avec cet ajointement du signifiant et du signifié, c'est comme un refoulement

de la polyphonie et de la polysémie des anagrammes. C'est alors sur la base de ces anagrammes que Lacan peut formuler l'inconscient comme condition de la linguistique. Au fond, ce qui manque à Saussure ici, c'est l'hypothèse de l'inconscient en tant qu'elle se formulerait ainsi : les mots jouent tous seuls.

Pour dire que c'est là l'hypothèse de l'inconscient qui manque, il ne faut évidemment pas seulement concevoir l'inconscient comme une syntaxe. C'est pourtant bien l'accent que Lacan a mis au départ : l'inconscient comme formule, comme syntaxe de petits *alpha, bêta, gamma,* etc. Ici, l'inconscient, il est au niveau même de cette matière signifiante phonique. C'est là alors, en effet, que du sens gicle à tire-larigot.

C'est pourquoi, à ce propos, Lacan peut dire que la linguistique prend force au-delà des badinages de la communication. En effet, il ne s'agit plus ici d'une communication de l'un à l'autre, de transmission d'informations. Il s'agit, à proprement parler, comme d'un grouillement interne au langage, et qui met le poète dans le sac. Je cite Lacan : *"Le poète se produit d'être mangé des vers qui trouvent en eux leur arrangement sans se soucier, c'est manifeste, de ce que le poète en sait ou pas."*

Même si la référence aux anagrammes est relativement discrète chez Lacan, elle n'en est pas moins tout à fait essentielle, dans la mesure où c'est dans cette veine qu'il propose ce qu'il appelle *lalangue.* Ce qu'il appelle lalangue, c'est la langue anagrammatique et non la langue du *Cours* de Saussure, cet objet construit, nettoyé, limpide, fondamentalement synchronique, et qui réduit l'histoire, l'affectif, l'idéologie, le monde. Ce n'est pas la langue du *Cours* de Saussure, mais la langue ana ou hypogrammatique. C'est la langue pleine d'échos, c'est la langue d'assonances, la langue d'allitérations, la langue d'inanités sonores.

Du coup, le langage, c'est une réduction de lalangue, une réduction de cette lalangue que je pourrais dire fondamentale, pour reprendre un adjectif schrébérien. Le langage apparaît comme une réduction de lalangue qui, elle, passe ainsi par l'écrit, par la grammaire, par le lexique, par la mise en ordre des vocables, par le dictionnaire, c'est-à-dire par une élucubration de savoir sur la matière signifiante sonore fondamentale.

Je crois que j'ai juste le temps, parce que ça s'inscrit bien à cet endroit, de donner la parole à Pierre Skriabine, qui a retrouvé, dans Jakobson, la référence opportune aux devinettes russes qui sont justement de type anagrammatique. Il nous reste un quart d'heure avant la fin de ce cours, et je donne donc la parole à Pierre Skriabine pour son intervention.

PIERRE SKRIABINE

Jakobson, dans ses *Questions de poétique*, et précisément dans un texte de 1970 qui s'intitule "Structures linguistiques subliminales en poésie", présente deux exemples de ces devinettes qui sont extraites du folklore russe, et où le mot-réponse se trouve en fait présent sous une forme anagrammatique dans le texte même de la devinette.

Ces devinettes, elles sont plutôt oubliées. Je ne les connaissais pas. J'ai demandé à des russophones, à des russes de là-bas, s'ils connaissaient. Apparemment non. C'est vraiment dû à la grande connaissance du folklore russe par

Jakobson. Il y a, en fait, quelques recueils de ces devinettes, dont le plus complet que j'ai retrouvé a été publié en Union Soviétique en 1948.

Ces devinettes se présentent sous une forme métrique très précise, très rythmée, et que Jakobson analyse d'une façon précise. Je dirai simplement que ça se présente un petit peu comme une comptine. Je vais vous écrire la première. On va être là tout à fait dans l'inanité sonore : *Shla avinj a iz pitera Vsje spina istykana.* Voilà la devinette, et je vous donne tout de suite la réponse : *Napjorstok.*

Cette devinette, en l'entendant, vous voyez que c'est tout à fait rythmé. La signification est parfaitement précise : *"Un cochon venait de Saint Pétersbourg avec son dos tout percé" – Pitera* étant l'abréviation familière pour Saint Petersbourg, comme on dit Frisco pour San Francisco. Ca a donc une signification mais ça ne veut rien dire.

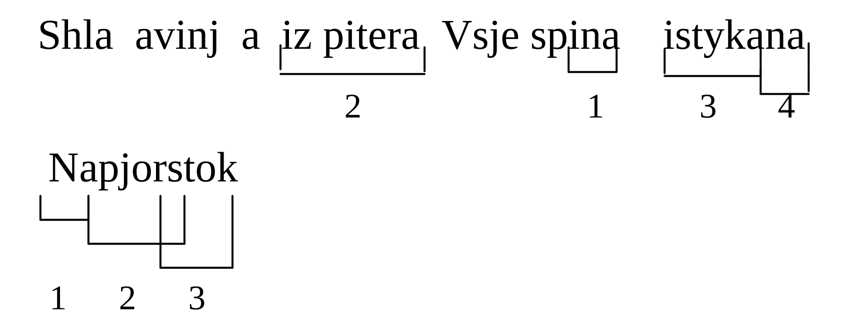
JAM. – Le texte de la devinette c'est ça : *"Un cochon revenait de Saint Pétersbourg avec son dos tout percé."* C'est une devinette mais on la comprend parfaitement. Ca vérifie, en tout cas, ce que dit Lacan, à savoir qu'un message déchiffré peut rester une énigme.

P.S. – C'est justement parce que c'est une devinette qu'on suppose que ça veut dire quelque chose, et que, à partir de ce moment-là, ça fait énigme.

JAM. – Ca veut dire quelque chose de toute façon. Ca veut dire qu'un cochon revient de Saint Pétersbourg avec son dos tout percé. On cherche ce que ça veut dire au-delà de ça.

P.S. – Oui, qu'est-ce que ça veut dire derrière ça ? La réponse, c'est *Napjorstok*, c'est-à-dire le dé à coudre. Jakobson note que cette réponse est supposée par des indices sémantiques évidents. Ce genre d'article, dit-il, vient à la campagne de la métropole, de Saint Pétersbourg, ville industrielle. Il a une surface rugueuse comme la peau d'un cochon et trouée. Mais ce sont des analogies qui sont quand même un petit peu lointaines, et ce n'est pas ça qui fait la valeur anagrammatique. Tout ça ne marche, sans que le conteur de la tradition s'en rende compte, que ce soit le narrateur ou le locuteur, que parce que c'est porté dans la matérialité même des phonèmes.

Jakobson fait alors une analyse précise, et note que chaque hémistiche du second vers se termine par la syllabe na, donc semblable au préfixe na de la réponse. Il note ensuite que ce qui est en 2 dans la réponse, présente, en ordre différent, un nombre presque équivalent de consonnes à ce qui est en 2 dans le texte de la devinette : vous retrouvez le *p*, le *r*, le *s*, le *t*. C'est donc quelque chose qui, à une combinatoire près, fait écho. Il note aussi que le dernier hémistiche, en 3, fait écho à la séquence consonantique qui est contenue dans la séquence finale de la réponse :



JAM. – Il ne dit pas que c'est un mélange des consonnes, il donne la formule : on passe de 1, 2, 3, 4 à 3, 1, 4, 2.

P.S. – Oui, c'est ça. *Pitera* a été choisi, parmi les autres noms de ville, précisément pour sa valeur anagrammatique. Si on prenait un autre nom de ville comme Kiev, ça irait dans la rythmique du vers mais ça sonnerait tout à fait autrement.

JAM. – Donc, en définitive, la question de cette devinette – *Un cochon revenait de Saint Pétersbourg avec son dos tout percé* –, c'est : *Que suis-je ?* ou : *qu'est-il ?* Et Jakobson prétend que le mot-réponse qui est le mot de *dé à coudre* est présent sous forme anagrammatique dans le texte de la devinette. La démonstration d'anagramme passe par des schémas de cet ordre, où on montre des syllabes ou des phonèmes, voire des lettres, présents dans le texte de la devinette, et qui font entendre le mot-réponse, qui s'y retrouvent. C'est au fond la même méthode, la même écoute – simplement avec un essai de schématisme presque mathématique – que celle de Saussure dans ses anagrammes. Il s'agit d'un mot dont les parties qui le composent, sonores ou littérales, se retrouvent dans le texte premier. On entend le mot de *dé à coudre* dans le texte même de la devinette. Il n'y a pas d'extériorité entre le texte de la devinette et le mot-réponse, sinon que le texte de la devinette monnaye déjà phonétiquement le mot-réponse.

P.S. – Jakobson ajoute qu'aucun de ceux qui proposent ou devinent l'énigme n'identifient ces procédés. Ils ne sont pas repérés. Le sujet ne reconnaît pas la structure phonématique et anagrammatique. Elle fonctionne à son insu, mais il l'entend tout à fait. On pourrait dire qu'il reconnaît à son insu la réponse, déjà là cryptée dans l'énoncé, par la matérialité phonétique qui peut être quasi musicale, ou qui fonctionne un petit peu comme les procédés mnémotechniques. C'est, d'une certaine manière, la réponse qui, par rétro-action, fait l'énigme, et qui donne une valeur agalmatique à ces énoncés. Ca apporte comme réponse une satisfaction qui est liée à cet effet de sens qui surgit mais qui ne s'épuise pas, puisque ce qui se passe échappe au sujet. La réponse se présente comme une condensation de l'énoncé, et c'est donc à l'inverse du mot d'esprit.

JAM. – Je remercie vivement Pierre Skriabine d'avoir retrouvé cette référence de Jakobson et de nous l'avoir exposée. C'est dans un article où Jakobson met en jeu les structures subliminales. Au fond, il évite par là le mot d'inconscient.

Je me contenterai d'ajouter deux choses avant de vous donner rendez-vous en janvier. La première chose, c'est que vous avez évoqué les moyens mnémotechniques. Eh bien, il y en a un en français qui permet de se rappeler des conjonctions de coordination, et qui est : *mais ou est donc or ni car ?* C'était en référence à l'anagramme comme base de ce que Lacan appelait lalangue que j'avais jadis appelé une revue de ce nom-là : *Ornicar?*

Deuxièmement, je crois qu'avec les références diverses et parfois distrayantes que je vous ai amenées pendant ce trimestre, vous pouvez avoir l'idée que la question de l'interprétation en analyse, si on se repère sur cette lalangue et non pas seulement sur le langage, ne s'épuise pas dans les formes diverses du mot d'esprit. C'est au contraire dans un maniement de l'anagramme que la pratique de l'interprétation peut trouver, sinon son exercice quotidien, du moins son idée régulatrice.

Puisque cette salle n'est pas libre le 10, je reprendrai le 17 janvier.

VI

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 17 janvier 1996

Nous nous sommes, cette année, déjà rencontrés cinq fois, et nous avons parcouru un chemin que je peux résumer en disant qu'il est allé de l'homophonie à l'anagramme, et ce en multipliant des exemples d'ordre littéraire.

Ces exemples, semble-t-il, nous ont enseigné. Ils nous enseigné quoi ? D'abord qu'il y a un écart entre ce qui s'entend et ce qui se dit, à condition, si je puis dire, qu'on s'entende sur ce que veut dire ce qui se dit. L'usage que j'en fais donc à cette occasion, c'est que ce qui se dit veut dire ce qui se comprend, ce qui se communique, ce qui se pose en vérité, ce qui se présente comme quelque chose de l'ordre de la proposition, susceptible de vrai et de faux.

Au fond, c'est un rappel qu'il y a deux dimensions, deux lieux du dit : ce qui parvient à l'oreille, et ce qui, de là, se comprend. Ca fait deux. Ca fait d'autant plus deux que c'est désaccordé, que c'est décalé.

La dimension de ce qui se pose comme vrai, c'est ce que Lacan désigne exactement comme le *plan thétique* de vérité. Peut-être faut-il que je vous écrive *thétique* au tableau. Etant donné les jeux auxquels nous nous sommes livrés, la prudence veut qu'on passe par l'écrit. Thétique, c'est ce qui se pose comme thèse de même famille, thèse qui appelle antithèse, voire synthèse.

Il a un autre écart qui est entre ce qui s'écrit et ce qui se lit. Nous avons pu nous amuser à constater qu'il n'y a pas qu'une lecture de ce qui s'écrit. Par exemple, j'ai amené ici Saussure quand il déchiffre des anagrammes ou des hypogrammes dans la poésie saturnienne. Il lit non pas seulement les mots, mais exactement des *"mots sous les mots"*, pour reprendre l'expression de Starobinski qui fut au sens propre l'inventeur de ces textes. S'il ne les a pas exactement découverts, c'est lui qui en a fait quelque chose, qui les a mis à la disposition du public lettré, avec l'attention que cela a provoqué chez Lacan comme chez Jakobson.

Cette lecture anagrammatique constitue le signifiant comme énigme, et en particulier, dans le cas de Saussure, comme si le signifiant à la fois énonçait et dissimulait un nom propre, et même un nom propre fameux, illustre. C'est comme si – restons-en à ce tremblement, à ce tressaillement qui passe dans le *comme si*, puisque Saussure a été lui-même travaillé par sa certitude, inquiété par elle, au point de laisser l'ensemble considérable de ses notes à ce sujet confinées dans ses tiroirs –, comme si, donc, le signifiant était en tant quel tel une devinette.

Ce mot de *devinette*, il faut dire que ça ne fait pas sérieux. C'est comme *trottinette*. C'est l'effet, en français, du suffixe *ette.* Ca apporte avec soi une valeur de diminutif, et puis ça se promène comme ça, frais et pimpant, du style *Marinette.* S'il y a ici des Marinette, je ne vois pas de raisons pour qu'elles s'offensent de l'improvisation que je fais des associations de ce diminutif.

La devinette, il faut bien le dire, n'appelle pas le devin, qui est autrement chargé, lourd, compromis. Elle requiert seulement l'astuce de tout lecteur informé. C'est un jeu, comme ceux que Jakobson mentionne, à savoir ces devinettes russes qui nous ont été épelées la dernière fois avec sagacité. La devinette russe, puisque nous sommes passés par là, se présente comme telle. C'est une devinette honnête, c'est-à-dire qu'elle s'avoue comme une définition enveloppée d'un autre signifiant à déchiffrer. Le poème saturnien, jusqu'à la lecture de Saussure – au moins depuis la supposée tradi-tion mystérieuse de dissimuler anagrammatiquement –, le poème satunien, lui, ne disait à personne *je suis une devinette*. La devinette s'avoue pour telle.

Ce qu'elle cache, néanmoins, quand elle est devinette russe du type folklorique repéré par Jakobson, ce n'est pas seulement ce qui la résout, mais c'est que dans son texte même, selon Jakobson, elle énonce ce mot caché sous une forme voilée. Elle l'énonce en répartissant dans son texte, des fragments, des phonèmes qui, rassemblés, font déjà pressentir le mot de la solution. Au fond, la devinette anticipe le signifiant de la solution dans son texte même, tandis que le vers saturnien est, selon Saussure, d'une dimension plus élevée, puisqu'il cache qu'il est une devinette, et qu'elle ne se résout qu'au niveau du signifiant.

J'évoque cela pour vous mettre doucement dans l'atmosphère divertissante de l'inanité sonore. Mais cela, si divertissant que ce soit, est très sérieux. En effet, l'écart entre l'entendre et le dire, l'écart entre l'écrire et le lire, c'est l'écart même qui ménage pour nous le lieu de l'interprétation analytique. L'interprétation dont il s'agit, dans cet écart double que j'ai signalé, constatons, avant même de la dire analytique, que c'est une interprétation obligatoire, nécessaire. En quel sens ? Au sens où ce qui se dit dans ce qui s'entend, ce qui se lit dans ce qui s'écrit, *dépend* de l'interprétation.

Par ce biais où je m'avance doucement, j'entends qu'il ne s'agit pas ici d'une interprétation qui viendrait de surcroît. Telle que je vous l'amène, l'interprétation n'est pas supplémentaire. Elle est, au contraire, le passage obligé du signifiant au signifié, pour employer là des termes qui nous sont familiers. Entre le signifiant et le signifié, il y a l'interprétation.

Au fond, nous n'arrivons à cette formule fort simple que parce que nous avons admis, à force d'exemples et jusque chez Saussure, le décalage entre le signifiant et le signifié. Nous n'arrivons à une formule aussi réduite que parce que nous ne prenons pas le signifiant et le signifié comme l'endroit et l'envers d'une feuille de papier, qui est l'exemple de Saussure dans son *Cours de linguistique générale,* pour faire comprendre, une fois oubliée ou refoulée sa lecture des vers saturniens, comment s'ajointent le signifiant et le signifié.

Il prend l'exemple de la feuille de papier où on découpe, du même coup de ciseaux, le dessus et le dessous de la feuille. Si tel est le rapport du signifiant et du signifié, alors, entre le signifiant et le signifié, il n'y a pas, si je puis dire, l'épaisseur d'une feuille de papier. En tout cas, là, entre le signifiant et le signifié, il n'y a pas l'interprétation.

La perspective canonique qui nous reste sous le nom de Saussure, c'est précisément qu'il n'y a pas d'interprétation entre le signifiant et le signifié. Mais la perspective du premier Saussure, du proto Saussure, du Saussure des tiroirs, rétablit, entière et obligée, l'interprétation entre signifiant et signifié.

Dire ça, à partir de ces termes ultra réduits, ça n'amène pas une interprétation complexe. Ca ne suppose pas une interprétation appareillée, finalisée. C'est une interprétation qui a, si je puis dire, le même degré d'élémentarité que le signifiant et le signifié.

Je peux évoquer ce que c'est qu'un appareil d'interprétation pour que vous voyez la différence, ce que c'est qu'une interprétation qui a des règles. Ces règles de l'interprétation, c'est spécialement pour l'écriture qu'elles ont été formulées et raffinées. Et, puisque là-dessus je veux aller vite, je me contenterais de faire allusion, comme ça m'est arrivé jadis, à l'exégèse médiévale chrétienne de la Bible. On peut là-dessus se référer à la somme du Père de Lubac, aux quatre tomes intitulés *Exégèse médiévale*, qui nous donnent le système de l'interprétation de l'Ecriture avec un grand E, de l'Ecriture sacrée de l'Ancien Testament et du Nouveau, telle qu'on la pratiquait et telle qu'elle continue secrètement de déterminer bien de nos abords du textuel.

Je ne sais pas si vous vous rappelez ce que j'en avais déjà dit, à savoir qu'on distinguait un quadruple sens de l'Ecriture. La terminologie a pu varier, mais enfin, je donne celle-ci. Premièrement, l'interprétation littérale, qui se voue à ce que ça raconte, à ce que ça décrit, à l'histoire. Deuxièmement, l'interprétation allégorique, qui met en jeu la croyance. Troisièmement, l'interprétation morale, où tu es en question pour ce que toi tu as à faire ou à ne pas faire. Et enfin, quatrièmement, l'interprétation anagogique, qui détermine à quoi le texte tend, à quoi il doit tendre comme fin.

Il y a là un système de l'interprétation qui est un peu lourd à déplacer. Il ne faut pas s'en servir pour toutes choses. On ne va pas lire le journal avec quatre interprétations sous le bras. Ce n'est évidemment pas une question qui se posait pour saint Thomas. Mais enfin, il reste qu'il précise que cette quadruple interprétation doit rester le privilège de l'Ecriture sacrée, et que le profane, voire les commentaires, n'appellent pas cette machine à quatre pieds ou à quatre mains.

Luther, lui, a essayé de passer ça par dessus bord. Il a contesté qu'on ait à aborder les textes avec cette quadruple machine. Il est certain que, cette machine étant d'un maniement extrêmement délicat, il s'ensuit aussitôt la constitution de la caste de ceux qui interprètent, qui savent manier le quadruple, alors que le geste de Luther a été celui de rendre l'Ecriture au tout-venant, et à en tirer des conséquences tout à fait vigoureuses.

Reste qu'au XIIe siècle, temps béni, temps d'avant Luther en tout cas, ces règles, précise Lubac, s'imposaient à tous dans l'interprétation de l'Ecriture. Là, certainement, entre le signifiant et le signifié, il y a l'interprétation, une machine d'interprétation. Je vous passe ceux qui trouvent que quatre sens ce n'est pas assez, et qui pensent qu'il y en a sept. Dans mon souvenir, c'est le maximum, mais, après tout, j'ai pu oublier certaines pages de l'*Exégèse médiévale* du Père de Lubac.

Toujours est-il que le texte de l'Ecriture est alors reconnu comme offrant une multiplicité de sens et une compréhension multiple. On dit *multiplex intellectus*, ou encore *spiritus multiplex*. On peut aussi, pour simplifier, répartir les quatre sens en posant d'un côté le littéral, et en glissant les trois autres dans l'ordre du spirituel ou du pneumatique.

La base, c'est la difficulté d'accorder l'Ancien Testament et le Nouveau.

Saint Jean, dans son *Apocalypse,* parle d'un livre écrit au recto et au verso, pour qualifier l'ensemble de l'Ancien et du Nouveau. C'est une difficulté qui n'est pas celle du peuple du Livre qui s'en tient au soit-disant Ancien Testament, c'est-à-dire à l'unique.

Il y a là une difficulté spéciale à raccorder l'Ancien et le Nouveau, et qui se résout, dans l'ensemble, par l'interprétation de l'Ancien par le Nouveau. Le Nouveau Testament sert de métalangage à l'Ancien comme langage-objet. En même temps, il le continue, l'accomplit et le transfigure. Au fond, l'un est à l'autre comme la lettre à l'esprit. L'opération même d'interpréter le premier par le second change la lettre en esprit, et, par là, réalise une mutation du sens. Il y a donc une difficulté à rendre compte, selon un dosage variable, de ce qui persiste de continuité entre ces deux ensembles, et de ce qui s'y marque de rupture.

Nous, nous sommes avec l'homophonie et l'anagramme. Et là, s'il y a duplicité, s'il y a multiplicité, on peut dire qu'elle est interne à l'oral et à l'écrit comme tels. Le *multiplex*, il est ici à fleur de ce qui s'entend et de ce qui s'écrit. Sans règles, sans machine d'interprétation, il y a toujours lieu, pour passer à ce qui se dit et à ce qui se lit, d'interpréter.

Nous parlons comme s'il était justifié de faire un parallèle entre l'oral et l'écrit. Est-ce justifié ? C'est là-dessus, en fait, que je parle depuis le début. J'amène les choses doucement. Eh bien, ce n'est pas injustifié de mettre en parallèle l'interprétation s'agissant de ce qui s'entend et s'agissant de ce qui s'écrit. Ce n'est pas du tout injustifié si, dans les deux cas, nous pensons en termes de signifiant. Mais est-ce sûr que l'écrit, l'écrit en tant que tel, ait statut de signifiant ? Est-ce que c'est sûr que l'écrit, l'écrit en tant qu'écrit, ait statut de signifiant ? Cette question est d'autant plus justifiée que Lacan, sans que cela ait été mis peut-être exactement à sa place, découvre, invente à l'écrit un statut autre que le statut de signifiant. Si on en veut un indice, ça se marque à ce qu'il finit, dans son élaboration, par découpler ce que nous avons depuis le début accepté comme apparié, à savoir qu'il finit par découpler l'écriture et la lecture.

Depuis le début, nous disons : *ce qui s'écrit, ce qui se lit, ce qui s'entend, ce qui se dit,* comme s'il allait de soi – va-t-on nous le reprocher ? – de considérer que la lecture correspond à l'écriture. Or, nous avons un indice qu'il y a dans l'écrit au sens de Lacan, peut être plus ou autre chose que du signifiant, à ceci qu'il nous amène, à la fin d'un volume qui est quand même très pratiqué et qui est le premier Séminaire qui ait été publié, un petit texte où il définit de façon marquée, appuyée, l'écrit comme *pas à lire.* Et ce sans équivoquer sur le mot de *pas.* C'est bien là une négation. L'écrit comme tel, au sens de Lacan, n'est pas à lire.

Qu'est-ce que c'est que cette histoire-là ? Quel est l'usage tordu qui justifie de séparer ainsi l'écriture et la lecture ? La définition de l'écrit doit bien avoir reçu une torsion spéciale pour qu'on arrive à le placer à la fois hors de ce qui se dit et hors de ce qui se lit. Il s'agit là d'un statut étrange de l'écrit, je dirai d'un statut extrême, d'un statut radical qu'il faut apprécier comme tel, faute de quoi, semble-t-il, une doctrine de l'interprétation, qui se réfère à cette zone de l'enseignement de Lacan, ne se soutiendrait pas. Nous en viendrons à examiner ce statut extrême de l'écrit qu'aujourd'hui il faut que je vous introduise.

"L'instance de la lettre", l'écrit de Lacan qui porte ce titre, ne donne pas ce statut extrême à l'écrit. Cette "Instance de la lettre" découvre plutôt l'écriture dans la parole même. Elle découvre le gramme dans la phonie, dès lors que ce qui est amené dans ce texte, c'est que ce qui s'entend est à saisir, à structurer selon l'abord linguistique.

L'abord linguistique structural, l'abord saussurien du *Cours de linguistique générale*, il ne s'occupe pas de l'identité sonore en tant que telle. Il ne s'occupe pas des fréquences, de la variété des modulations, de la constance sonore en tant que telle. L'abord linguistique, celui de Saussure et de Jakobson, vise, dans ce qui s'entend, autre chose que les propriétés et les qualités du son, telles qu'on pourrait les examiner avec ce qui aujourd'hui s'est développé comme des analyseurs ou même des machines à produire des sens.

Votre ordinateur s'adresse à vous d'une façon aimable et est capable de reconnaître plus ou moins ce que vous lui dites. On s'en approche tous les jours. Maintenant, dans le commerce, il y a des machines de rien du tout qui, quand vous prononcez le nom de quelqu'un, vous disent tout de suite son numéro de téléphone. Là, nous avons des machines de reconnaissance sonore, avec le fait que rien n'empêche que ces appareils vous appellent avec une voix qui vous séduira. Il y a là tout un abord qui n'est justement pas celui dont il s'agit avec l'abord linguistique.

L'abord linguistique vise, dans ce qui s'entend, un système. On peut dire: un savoir articulé présent dans ce qui s'entend quand on parle – un savoir articulé où s'opposent des phonèmes, et qui sont discernés en fonction de différences sémantiques constatables dans une langue donnée. On les isole en multipliant des épreuves de commutation. C'est au moment où un changement va faire une différence de sens, qu'on s'aura qu'on a isolé un phonème, par opposition à l'autre qui, mis à sa place, change le sens. Lewis Caroll a donné de ça des exemples divertissants. C'est ce système phonématique qui a été réduit par Jakobson, dans les années 50, à un faisceau de traits distinctifs. C'est ce système phonématique-là que Lacan présente, dans "L'instance de la lettre", comme équivalent à un ensemble de caractères d'imprimerie. C'est un système structuré comme les caractères d'imprimerie de l'époque, quand ils étaient matérialisés sous forme de petits objets de plomb.

Lacan voit, dans le système phonématique de la langue, ce qui déjà dans la parole préfigure, anticipe sur l'imprimerie, sur l'impression. Il dit, page 501 des *Ecrits : "l'on voit qu'un élément essentiel dans la parole elle-même était prédestiné à se couler dans les caractères mobiles* [de l'imprimerie] *qui [...] présentifient valablement ce que nous appelons la lettre, à savoir la structure essentiellement localisée du signifiant."*

Il traite donc le système des phonèmes comme un système de lettres. Il dit exactement : *"la structure phonématique et littérante"*. *Littérante*, c'est le mot de *littéral* modifié pour une raison que j'expliquerai plus tard. Ainsi, la lettre présentifie ce qui détache le signifiant du signifié. Et c'est bien ce qu'est le caractère d'imprimerie tout bête, tel qu'on le trouvait dans les casiers de l'imprimeur. Le caractère d'imprimerie, le caractère littéral, est comme tel détaché de la valeur de signification qu'il n'acquiert que par la combinaison en monèmes.

Il ne faut pas croire que ce point de vue soit pour Lacan hors de son abord

de la question, puisque c'est exactement ce qu'il répète dans ses *Ecrits,* dans "La science et la vérité", où il définit le signifiant d'abord comme agissant séparé de sa signification, et en y voyant un trait de caractère littéral. Autrement dit, ce qu'il appelle la lettre, c'est le signifiant en tant que détaché de toute valeur de signification, localisé dans une matérialité qui nous est présentée dans le caractère d'imprimerie, mais qui n'est pas moins localisé quand il est phonème dans un système d'opposition. D'une certaine façon, c'est dire qu'il y a déjà, dans la parole, l'équivalent de cette écriture que nous voyons par ailleurs se déposer sur le papier d'imprimerie, voire que nous pouvons nous-même reproduire avec approximation.

L'exemple que Lacan propose à la fin des *Ecrits,* c'est le phallus comme signifiant qui *s'imprime* – le mot est de lui – et qui s'imprime toujours sur un mode intempestif par rapport au développement, sur un mode désaccordé, parce qu'il n'est jamais le signe biologique exact du partenaire, ni non plus le signe de la copulation en tant que telle – ce qui implique un sujet qui soit ni un individu biologique ni un sujet de la compréhension.

Si la lettre c'est le signifiant en tant que tel, c'est-à-dire dans sa séparation d'avec le signifié, l'écriture est à ce niveau-là. C'est à peine une interprétation de ma part, puisque c'est ce que développe la seconde partie de "L'instance de la lettre" qui s'intitule "La lettre dans l'inconscient". Cette partie démontre l'inconscient structuré comme un langage, mais par quel biais ? Exactement en démontrant que quand il s'agit de l'inconscient, *"nous sommes dans l'écriture",* dit Lacan.

C'est pourquoi lorsque le philosophe Derrida, une dizaine d'années plus tard, a proposé une réflexion sur ce qu'il a appelé la *grammatologie*, sur ce qu'il a nommé une *archi-écriture* – c'est-à-dire une écriture primordiale qui n'est pas l'écriture rabaissée par rapport à la parole qui serait une constante dans l'histoire de la philosophie -, c'est pourquoi Lacan a pu dire qu'il s'agissait de ce qu'il avait appelé, avant toute grammatologie, l'instance de la lettre. Il a revendiqué, sur un mode assez vif, peu amical, la paternité d'avoir, dans "L'instance de la lettre", précisément isolé ce qu'il y a d'écriture dans la parole.

La démonstration que nous sommes dans l'écriture, Lacan l'a faite à partir du rêve, en montrant que l'image onirique est par Freud retenue pour sa valeur de signifiant qui n'a rien à faire avec sa signification. C'est ça qu'il a distingué dans ce que Freud offre comme exemple du rêve à lire comme un rébus. Dire que le rêve se lit comme un rébus, c'est dire que l'image ne vaut pas comme une figure, ni comme un signe figuré, ni comme une pantomime, mais comme une lettre, et que tout ici est affaire d'écriture. C'est pourquoi, chez Lacan, c'est de façon élective que l'écriture ou la lettre est une illustration ou une présentification du symbolique, et précisément la lettre qui est plutôt à déchiffrer, le cryptogramme, la lettre cachée, la lettre dont le sens est cachée – cryptogramme jusqu'à s'inscrire à partir d'une langue perdue à reconstituer.

Donc, partout où il y a du symbolique à illustrer, on peut dire que Lacan a spécialement recours à la lettre. Non seulement on peut dire que c'est marqué ici par cette présence de l'écriture dans le rêve, où même la structure de langage apparaît comme équivalente au statut d'écriture, mais que c'est aussi bien la même inspiration qui préside à la construction de ses *alpha, bêta, gamma,* cette construction par des petites lettres mais qui, elles, ne sont sans

doute pas à déchiffrer.

Dans cet exemple fameux, la propriété de surdétermination du symbolique est illustrée par des combinaisons et des recombinaisons de lettres. Autrement dit, on voit les affinités du symbolique et de la lettre. On voit que la lettre n'apparaît être qu'un autre nom du signifiant, le nom du signifiant quand il est séparé de la signification, et qu'il est là, ce signifiant, bête comme choux – ce qui amènera Lacan, dans *Encore*, à donner comme seul trait distinctif du signifiant, comme prédicat pour tous les signifiants, la bêtise. Le signifiant est bête parce que précisément le signifié et toutes les significations sont ailleurs. Le signifiant reste donc là, sans avoir de lui-même beaucoup à nous dire. Voilà pourquoi Lacan amène la bêtise.

C'est exactement à ça que tient ce que Lacan appelle la signifiance, et c'est pour cela qu'il propose, à l'occasion, *signifiance du rêve* comme traduction de *Traumdentung*. Là, au fond, il y a lecture. En même temps qu'il met en avant le statut d'écriture du rêve, il parle d'opération de lecture, d'opération analytique de lecture. On peut dire que toute cette "Instance de la lettre" accole l'écriture et la lecture – une lecture qui est déchiffrement parce que le signifié est à retrouver pour qu'on puisse le lire et l'interpréter. Ca suppose qu'il y a structure de langage.

Là, on voit bien aussi quel est le rapport entre signifiance et, si je puis dire, sémantisme. Là, précisément, tout repose sur le fait que le signifiant et le signifié ne sont pas comme l'envers et l'endroit. Au contraire, d'autant plus il y a de signifiance, moins il y a de sémantisme. Il y a d'autant plus de signifiance que le signifiant fonctionne davantage comme une lettre séparée de sa valeur de signification.

Ce *plus de signifiant*, c'est ce qu'on peut appeler l'effet poétique. Par exemple, Mallarmé, quand on suit ses différents brouillons, il est clair qu'il procède par une occultation progressive du signifié, qu'il chasse progressive-ment la signification de prime abord, celle-là même à partir de quoi on rédige le poème, et qu'il fait d'autant plus alors rayonner la signifiance dans un style d'énigme. C'est ce qu'il cherche à obtenir. Il cherche à obtenir l'effet anagrammatique, ou ce qu'il appelle *"un chant sous le texte"*, ou encore *"un miroitement en-dessous"*.

J'évoque Mallarmé, mais je peux vous amener un petit exemple sur lequel Michel Leiris commence sa *Règle du jeu*, c'est-à-dire trois petites pages qui narrent une expérience d'enfant. Certains d'entre vous ont peut-être ça en mémoire. Alors qu'il est un petit enfant qui ne sait encore lire ni écrire, il joue avec ses petits soldats. Il y a un petit soldat qui tombe. Il devrait se casser par terre, ne se casse pas, et Michel Leiris dit : *"Vive fut ma joie, ce que j'exprimais en disant : Reusement !"* C'est *heureusement* qu'il faut dire, mais le petit Michel, lui, quand ça allait bien, il croyait qu'on disait *reusement.*

Alors, minutieusement, Leiris se décrit comme interloqué, puisque, pour lui, *reusement* était beaucoup plus expressif que *heureusement. Reusement*, c'est vraiment une jaculation pure. Il découvre qu'avec ce *reusement*, sa jubilation était entièrement exprimée. En l'occurrence, il pense à ce petit soldat avec son petit fusil et sa petite épée qui pourraient s'être cassés – vous voyez tout ce qu'on pourrait dire là-dessus – et c'est vraiment là une jaculation de jouissance qui trouve comme son signifiant adéquat.

Voilà que se produit une illumination, ou, comme il le dit, *"un déchirement de voile, un éclatement de vérité"*, voilà qu'il découvre qu'il y a, comme il dit, un sens réel du mot, un sens dans la langue, et qu'il faut dire *heureusement* comme tout le monde. Par là, on sent que c'est unique, que ça y est, qu'il va pouvoir écrire interminablement sa *Règle du jeu* à lui. Mais la règle du jeu, c'est précisément qu'il faut dire comme tout le monde, et qu'à ce moment-là le mot se trouve inséré dans *"toute une séquence de significations précises"*, et que ce qui était avant comme vraiment *"une chose à moi"*, dit-il, se trouve socialisé. Quand il dit que c'était une chose à moi, il faut voir que c'était évidemment déjà pris sur ce qu'il pensait, sur ce qui pour lui se disait dans ce qu'il entendait. Il y a socialisation et communication. Et Leiris conclut cette petite vignette en disant : *"Et voilà qui m'a fait sentir en quoi le langage articulé, tissu arachnéen de mes rapports avec les autres, me dépasse, poussant de tous côtés ses antennes mystérieuses."*

Après cet éblouissant petit exemple, qu'il développe un peu par la suite, il y a un second fragment de *La Règle du jeu* qui commence par ces mots : *"Quand on ne sait pas encore lire"*. Leiris essaye de capturer ce que c'est que la langue avant qu'on soit passé à écrire et à lire. Il se demande ce que ce sont les mots quand on les appréhende par la seule audition.

Il donne alors – et il y a peu ainsi d'exemples d'anamnèse de l'insertion du sujet dans le langage – un essai de description du mode d'être de l'être parlant dans le langage exactement avant l'alphabet, avant, comme le dit Lacan dans sa postface du *Séminaire XI*, que le sujet ne *s'alphabêtisse.* Leiris nous montre un sujet qui a affaire à des sortes de monstres, *"des monstres oraux"*, dit-il, où se font des liaisons qui ne répondent pas à l'ordre du lexique, où il y a des effets de brouillage, des assonances, des découpes singulières, où la phrase la plus banale, parce qu'on l'entend un petit peu de travers, peut devenir, dit-il, *"la sentence la plus obscure qui ait jamais écha-ppé à des lèvres d'oracle"*. L'oracle, qui est une référence élective de Lacan à propos de l'interprétation, arrive ici sans le devin. Il arrive ici simplement par le malentendu, quand on ne prend pas comme critère la façon dont s'est écrit et lexicalisé, quand on est - ce qui est bien difficile à reconstituer - uniquement dans l'audition.

Enfin, ce n'est pas si difficile à reconstituer parce qu'on en a l'expérience chaque fois qu'il s'agit d'une langue qu'on ne sait ni parler ni lire. Mais, évidemment, à ce moment-là, on n'a même pas l'idée de comment ça se découpe, tandis qu'ici il y a des découpes singulières qui font précisément des monstres.

Alors, Leiris, il lie ces monstres oraux à l'effet des chansons, au charme des chansons où il y a un jeu entre la musique et la parole, et où, dit-il, *"s'amalgament en énigmes insolubles, rythme, contenu sonore, valeur significative des mots, et mélodie"*. J'ai apporté l'exemplaire pour vous lire un autre petit passage : *"Les phrases imbibées de musique acquièrent un lustre tout spécial qui les sépare du langage commun, les nimbe d'un prestigieux isolement, traitement plus efficace que de vulgaires artifices typographiques."* Et puis, après les chansons, il évoque aussi ces syntagmes figés qui donnent des noms propres : *"Tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, se trouve qualifié par une appellation particulière dans laquelle figure un nom propre, devient effectivement son nom et en fait une sorte de personne, un être doué de sa vie*

propre."

Leiris garde spécialement en mémoire la jouissance que lui donnait tel vers du duo de *Manon Lescaut* chanté par sa sœur : *"Adieu notre petite table."* En effet, ce qu'il gardait comme découpe de ce vers, c'était : *tetable.* Ainsi, *tetable,* c'était tout à fait autre chose que *table.* Il évoque donc là, par l'effet de ces noms, un monde peuplé d'objets fantastiques, qui n'ont d'être que du malentendu dans l'audition. Ca renvoie chacun à ses souvenirs.

Eh bien, ce que Lacan appelle *lalangue* en un seul mot, c'est *tetable.* C'est précisément pour nous indiquer cette opération leirissienne qu'il nous fait lire en un seul mot l'article et le substantif. Lalangue, c'est ce dont on fera le langage par l'écriture, mais qui, comme telle, ou telle que Leiris nous en donne un aperçu, se trouve intégralement assujettie à l'équivoque. Elle est définissable par les équivoques qu'elle permet. C'est sur cet exemple qu'on saisit ce que Lacan veut dire quand il dit qu'une langue, une lalangue, n'est rien de plus *"que l'intégrale des équivoques que son histoire lui a laissé persister".* Nous avons ici cette ductilité, avec les effets pathématiques qui s'ensuivent pour le sujet Leiris.

Leiris a toujours, d'une certaine façon, essayé d'écrire au plus près de lalangue. Il lui a emprunté ses moyens de calembours, d'allitérations ou de jeux phoniques, et ce jusqu'à la fin de son oeuvre. Ca vient d'être réédité, et je peux vous conseiller cet ouvrage étonnant – où vous trouverez d'ailleurs une partie du *Glossaire* dont j'ai déjà parlé – qui s'appelle *Langage tangage,* et qui joue précisément sur la différence phonématique. C'est presque un des derniers ouvrages de Leiris où il se montre, comme il dit, *"dévoré par le désir de dire",* et essayant de mettre au point, dans l'écriture, une langue qu'il veut en quelque sorte initiatique : *"Langage démanché, voire dansé".*

En même temps, il prend soin de marquer qu'il ne fait pas comme Queneau, qu'il n'essaye pas d'introduire le langage parlé dans l'écrit, mais qu'il essaye *"de vivifier l'écrit par son timbre".* Il fait d'ailleurs une différence précise entre le recours à l'oralité que pratique Queneau, et ce qu'il appelle, lui, son recours à la vocalité. J'espère avoir l'occasion de reprendre cette différence très bientôt.

Revenons à l'interprétation. Qu'est-ce que c'est qu'une interprétation d'ordre analytique, si le corrélat de l'interprétation n'est pas le langage mais lalangue ? Il y a plusieurs doctrines de l'interprétation chez Lacan, et nous les traînons toutes avec nous quand nous parcourons son œuvre. C'est pourquoi nous n'avons pas toujours laissé tomber ce qu'il faut laisser tomber quand ce que Lacan nous construit est une interprétation qui serait au niveau de lalangue, c'est-à-dire une interprétation qui restitue lalangue et qui attaque le rapport même de ce qui s'entend à ce qui se dit.

On peut dire que l'équivoque est le site et le moyen propre de cette interprétation, dans la mesure où elle porte sur une dimension qui est celle-là même de l'intégrale des équivoques. Autrement dit, pour saisir ce que Lacan disait dans la dernière partie de son enseignement, il faut se replacer dans la dimension de lalangue, là où le mot est encore – pour reprendre le terme de Leiris – *une chose à moi*, une chose à moi comme *reusement.*

Sans doute, l'équivoque donne-t-elle un fil qui parcourt toute l'élaboration de Lacan. Par exemple, on trouve, dans la troisième partie de "Fonction et

champ de la parole et du langage" qui est spécialement vouée à la question de l'interprétation, une référence faite au langage animal. Ca date de 1953 et, cette référence, on la retrouve en 1972 dans *L'étourdit*. S'agissant de la même question de l'interprétation, on retrouve dans ce texte une référence à la notion du langage animal, peu ou prou dans les mêmes termes, et ce pour mettre en valeur que ce qui fait défaut là où l'on repère chez l'animal l'usage de symboles, c'est précisément l'équivoque. Ca veut dire que l'abeille dit toujours *heureusement*. Elle ne dit jamais *reusement*.

Dans "Fonction et champ de la parole et du langage", Lacan dénie la qualité de langage à ce symbolisme animal, en disant que ce n'est pas un langage mais un code, un système de signaux qui est dominé par la recherche et la trouvaille de la référence. On transmet avec exactitude ce qu'il faut pour diriger le vol des congénères. Par contre, en 1972, dans *L'étourdit,* Lacan accepte la notion de langage animal, mais en marquant alors que la communication est là toujours univoque et qu'on n'y trouve pas de symboles équivoques.

Il dit apparemment la même chose, mais pourquoi dénie-t-il, en 1953, la qualité de langage à ce symbolisme, et pourquoi l'accepte-t-il en 1972 ? C'est précisément parce que, entre temps, le terme de communication a pour lui changé de valeur. C'est qu'il ne définit plus essentiellement le langage par la communication. Même si, chez Lacan, on peut suivre le fil de l'équivoque, il y a une rupture, une faille à quoi il faut se faire et qui porte, malgré ce qu'on a appris et ce qu'on apprend en le lisant, sur le terme même de communication.

En 1972, ça ne le gêne pas du tout d'employer le mot de communication s'agissant de l'animal. C'est ce qu'il explique dans *Encore,* page 126 : *"Il est généralement énoncé que le langage sert à la communication [...] La communication implique la référence [...] Lalangue sert à de toutes autres choses qu'à la communication."* C'est là, peu ou prou, la découverte que nous traduit Michel Leiris, lorsqu'il nous dit que quand c'est pris en charge, happé par la communication, c'est déjà autre chose que ce que c'était pour lui avant, à savoir l'expression comme telle de sa jubilation. C'est ça qui se perd de *reusement* à *heureusement.*

Que la langue serve à de toutes autres choses qu'à la communication, Lacan l'attribue, l'assigne, à ce que l'expérience de l'inconscient nous aurait montré en tant que l'inconscient est fait de lalangue. Ne prenons que ça, à savoir qu'il y a, au niveau dit de lalangue, une autre finalité que celle de la communication. C'est ce qu'exprime Leiris en disant que c'était pour lui une pure jaculation. La finalité dont il s'agit, vous la connaissez. La finalité que privilégie Lacan et qui vient à la place de la communication, c'est précisément une finalité de jouissance. C'est au point qu'il qualifie la communication de semblant.

Ce qui devient précisément alors problématique, si on vise la dimension de lalangue, et si de la dimension de lalangue on évacue la communication, c'est, il faut bien le dire, l'intervention de l'analyste. Quand on se repère sur le langage, et quand on réfère celui-ci essentiellement à la communication, alors on sait ce que l'analyste a à faire – il est au moins dans une situation de communication. Mais si la nature de l'interprétation devient si difficile à préciser au niveau où il s'agit de lalangue, c'est parce que disparaît justement cette finalité de communication.

Disons que ce n'est pas seulement alors l'intervention de l'analyste qui devient problématique, mais que c'est même l'enseignement, l'enseignement lui-même, qui doit se couder d'une certaine façon. C'est ce qu'on a observé à partir d'une certaine date dans l'élaboration de Lacan. Quand Lacan nous dit que l'expérience de l'inconscient nous montre que la finalité essentielle de ce dont il s'agit est autre chose que la communication, il faut se souvenir que sa première doctrine de l'interprétation rapportait au contraire le langage à la communication. Cependant, après coup, on peut certainement déjà repérer une tension dans le geste inaugural de Lacan concernant l'interprétation – une tension entre la résonance et la communication. En effet, ce que Lacan nous met en valeur dans "Fonction et champ de la parole et du langage", c'est ce qu'il appelle les résonances de la parole. Il invite à mettre en branle les résonances de la parole, à restituer sa pleine valeur d'évocation à la parole. Il précise que la fonction du langage dans la résonance *"n'y est pas d'informer, mais d'évoquer".*

Là, on a le sentiment qu'il est à côté de la communication, qu'il met en valeur des éléments non communicatifs, non communicationnels, si je puis dire. D'une certaine façon, oui. Quand, au départ, il évoque les résonances de la parole, il met en valeur la fonction poétique du langage, c'est-à-dire des effets qui débordent la communication comme information sur une référence, et précisément la communication comme information univoque.

Mais, en même temps, ce qu'il appelle la résonance est sous la domination de la communication. Ce qu'il appelle la résonance, et même l'effet poétique de la résonance, c'est encore, au fond, un mode de communication. C'est la communication non comme information, mais comme évocation, c'est-à-dire exactement comme communication indirecte. Il est assez précis là-dessus. Ce qu'il appelle résonance, c'est une propriété de la parole qui consiste à faire entendre ce qu'elle ne dit pas. Ce qu'il appelle résonance, on pourrait dire, par approximation, que c'est une propriété métonymique de la parole. Le poétique, c'est le métonymique.

A cet égard, l'interprétation ne dit pas. Par là, elle est silencieuse. Mais, en même temps qu'elle ne dit pas, elle fait entendre et, par là, elle est bruyante. Elle est d'autant plus bruyante indirectement qu'elle est silencieuse. C'est là déjà que Lacan nous annonce ce *dire à côté,* ou ce *mi-dire,* que par la suite il développera comme le mode de dire propre de l'interprétation. Il y a une tension entre résonance et communication, mais ce qu'il appelle alors résonance, c'est quand même foncièrement une communication. Simplement, c'est une communication par le biais de l'indirect.

Finalement, il y a donc aussi une référence. Et la référence dont il s'agit dans la résonance, c'est le sujet lui-même. Ce sujet, il ne s'agit pas de l'informer sur lui-même, il s'agit de l'évoquer pour le transformer, et même de l'invoquer pour le transformer. Ca veut dire que le point de départ de Lacan, c'est qu'il y a une intimation au cœur de l'interprétation. Au cœur de l'interprétation, il y a quand même une valeur impérative de l'interprétation. C'est pour ça qu'il prend comme repère le *tu es cela,* le *tu es mon maître,* le *tu es ma femme,* etc. Son point de départ, c'est quand même l'interprétation en tant que métaphore du sujet, c'est-à-dire imposition d'un signifiant qui fait métaphore du sujet, même si c'est une métaphore dite à côté, une métaphore qu'on fait

seulement entendre, une métaphore indirecte.

Nous savons ce que c'est que cette interprétation comme transformation du sujet. C'est ce que Lacan appelle la reconnaissance. Son point de départ, c'est quand même l'idée que l'interprétation est fondamentalement la reconnaissance. De sorte que pour être efficace, elle se fait de biais, d'une façon indirecte. Ca suppose, bien sûr, le sujet animé par le désir de reconnaissance.

Il faut rappeler ce socle de la doctrine de l'interprétation pour pouvoir rappeler ensuite que Lacan disjoint l'interprétation et la reconnaissance, et que cette disjonction reste essentielle. Il disjoint l'interprétation et la reconnaissance, et, simultanément, il disjoint désir et reconnaissance. Il faut le rappeler parce que c'est de là que vient la promotion du terme d'identification. Le terme d'interprétation et celui d'identification sont toujours d'actualité. C'est cette double disjonction – la disjonction de l'interprétation et de la reconnaissance, la disjonction du désir et de la reconnaissance – qui installe, au cœur de la question de l'interprétation, celle de l'identification.

Qu'est-ce que c'est le désir de reconnaissance que Lacan était allé prélever chez Kojève ? Le désir de reconnaissance, c'est, en fait, une demande d'identification. C'est dans le fil de la demande d'identification qu'il s'est d'abord placé, et, pour corriger ça, Lacan pose que l'interprétation, en tant qu'elle vise le désir, joue contre l'identification. Dans la mesure où l'identification est toujours identification à des signifiants, on peut dire que Lacan a fini par généraliser ce terme en parlant du signifiant maître.

C'est beaucoup plus simple de proposer d'identifier le sujet comme finalité à l'interprétation. C'est beaucoup plus simple de poser la reconnaissance comme mode d'identification. C'est beaucoup plus simple précisément parce que l'identification est toujours identification à des signifiants, c'est-à-dire qu'on peut faire ça avec la parole. Le pouvoir de la parole, c'est essentiellement le pouvoir d'identifier l'Autre. A condition d'énoncer de la bonne place, on peut identifier l'Autre. Donc, là, c'est cette doctrine de l'interprétation qui marche le mieux, celle qui promet l'identification. Mais l'interprétation, ça devient beaucoup plus perplexifiant quand, au contraire, elle doit jouer contre l'identification, quand elle doit dés-identifier. Peu après le départ de son enseignement, c'est le fil constant de Lacan : l'interprétation dés-identifie.

Alors, qu'est-ce qui reste ? Qu'est-ce qui reste du processus de dés-identification ? Eh bien, dans tous les cas et jusqu'à la fin, on peut dire que ce qui reste, c'est l'être du sujet hors identification, et qu'il n'est pas désignable par un signifiant. Lacan appellera ça l'être-pour-la-mort. A ce moment-là, l'interprétation devra viser à la subjectivation de la mort. Ou encore, il définira l'être du sujet comme manque-à-être. Alors, l'interprétation devra viser à subjectiver le manque. On verra là se recycler la résonance indirecte, l'allusion, comme le fait Lacan quand il évoque saint Jean pointant le doigt sur un ciel vide.

Mais il faut voir que, dans tous les cas, significantiser l'être du sujet, c'est l'identifier. On ne peut donc pas le désigner positivement par un signifiant que proposerait l'interprétation, et ce jusqu'à ce que Lacan définisse l'être du sujet dans un objet, un objet désubstantialisé ou non substantiel, et qu'il arrive à une subjectivation de l'objet *a*. Mais là, évidemment, on défaille à prononcer les termes de *subjectivation de l'objet*. C'est bien plutôt le sujet qui s'éclipse, et

c'est alors que Lacan parle de destitution subjective.

Sur ces repères – où vous voyez à la fois ce qui persiste comme fil chez Lacan et ce qui nous amène sur du nouveau – l'interprétation requiert une nouvelle définition de la parole si elle doit être du niveau de lalangue. Quand Lacan proposait comme finalité à l'interprétation de réaliser l'identification de reconnaissance, parler de la parole avait encore un sens, avait encore une valeur. Mais il n'est pas sûr que la parole garde la même valeur, le même sens, quand il s'agit de la parole du niveau de lalangue.

Je m'explique. Qu'est-ce que c'était la parole dont Lacan a fait une fonction essentielle de la psychanalyse à partir de 1953 ? La parole, elle s'inscrivait dans un circuit de questions et de réponses. La parole, c'était l'attente de la réponse de l'Autre. Et c'était aussi ma question comme sujet. C'est ainsi que Lacan pouvait écrire, page 299 des *Ecrits : "Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question."*

Voilà une définition qui est conséquente. Mais ce que le petit Michel Leiris recherche dans la parole, ce n'est absolument pas la réponse de l'Autre. Précisément, quand elle lui arrive, on peut dire qu'elle lui coupe ses effets, le dévitalise. Ce qui le constitue comme sujet du *reusement*, ce n'est pas du tout une question. Comme il le dit très bien, c'est une jaculation: *"Vive était ma joie"*... Autrement dit, au niveau où nous saisissons le *reusement*, il n'est pas du tout question d'une parole qui serait prise dans le circuit des questions et des réponses.

C'est plus facile, évidemment, de conceptualiser l'interprétation analytique quand on continue d'adhérer à l'idée que l'interprétation est une réponse. Finalement, jusqu'à ce qu'il amène lalangue, l'interprétation, pour Lacan, c'est une réponse. Mais à partir du moment où est isolée cette dimension de lalangue, l'interprétation n'est pas une réponse. On ne peut pas cacher, si on continue d'être supporté par ce schéma, qu'on s'essouffle à parler de l'interprétation que Lacan nous esquisse à partir de la fin de son enseignement.

Alors, précisément, il nous faut autre chose que la parole, que la parole comme questions et réponses. Ce qui est formidable, c'est qu'il y a ça dans Lacan. Il nous fournit ça une fois. Il nous fournit précisément de quoi saisir le concept de parole quand il s'agit non pas de questions et de réponses, mais essentiellement du rapport de la parole à la jouissance.

Il dit, page 57 de *L'envers de la psychanalyse*, que *"l'incidence du signifiant dans la destinée de l'être parlant, cela a peu à faire avec sa parole".* C'est énorme pour celui qui a écrit "Fonction et champ de la parole et du langage", où l'incidence du signifiant se marquait surtout par la parole de reconnaissance ou de non-reconnaissance. *"Cela a peu à faire avec sa parole"* dit-il, et il ajoute : *"Cela a à faire avec la structure, laquelle s'appareille. L'être humain [...] n'a qu'à* s'apparoler *à cet appareil-là."*

Il nous propose donc là un mixte de parole et d'appareil. Eh bien, ce que je propose c'est que la parole est partie de cet appareil-là, de cet appareil de structure, dont on trouve, quelques années plus tard, cette précision, et avec le même mot d'*appareil*, page 52 du Séminaire *Encore : "La réalité est abordée avec les appareils de la jouissance [...] d'appareil, il n'y en a pas d'autre que le langage."* A cet égard, il propose une définition renouvelée du langage, non

comme moyen de communication, mais comme appareil de la jouissance.

On trouve aussi, une fois, isolé dans un écrit de cette époque, le terme *l'apparole.* Eh bien, l'apparole – ce que Lacan essaye de cerner par là et que nous pouvons prendre comme repère, même s'il ne l'a dit qu'une fois – c'est au fond le nouveau concept de la parole qu'appelle la transformation du concept du langage en concept de lalangue. L'apparole, c'est, si l'on veut, le nom propre de la parole comme appareil de la jouissance, comme partie des appareils de la jouissance.

On peut dire que l'interprétation dont il s'agit, cette interprétation dont il est difficile de préciser les contours, c'est une interprétation qui se supporte et qui vise l'apparole comme appareil de la jouissance. De l'apparole, on ne peut donc pas penser à prendre le surplomb d'un métalangage ni à transformer l'apparole en langage-objet, si on entend par langage-objet ce qu'en fait Bertrand Russel dans une enquête sur *Signification et vérité,* et qui est un langage primaire, un langage sans sujet.

Je me suis un peu arrêté sur le bord – ce qui m'arrive souvent – mais je vous ai peut-être un peu familiarisés avec le concept de lalangue. J'ai pu vous glisser ce qui modifie le concept de la parole en l'apparole, et il me restera la fois prochaine – ça sera malheureusement dans quinze jours puisque cette salle n'est pas disponible la semaine prochaine – à vous parler de ce qui renouvelle la position de "L'instance de la lettre" de façon cohérente avec lalangue et l'apparole.

Je peux vous dire, bien entendu, que ce qui renouvelle "L'instance de la lettre", c'est ce que Lacan a appelé *Litturaterre*. A la place de "Fonction et champ de la parole et du langage" et de "L'instance de la lettre", nous avons lalangue, l'apparole et *Litturaterre,* qui nous dessinent certainement un autre Lacan.

On se retrouve le 31 janvier.

VII

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 31 janvier 1990

La parole	**L'apparole**
Le langage	**Lalangue**
La lettre	**Lituraterre**

Je vous ai équipé, la dernière fois, de cette petite table d'orientation, faite de six termes appariés deux à deux et répartis en deux séries de trois. C'est un appareil, un petit assemblage. Je vais vous dire d'où viennent ces six termes, pour autant que vous ne le sachiez pas. De toute façon, je me le redis à moi-même.

La première série verticale est faite de trois termes qui sont empruntés à des titres de Lacan dans la partie première de son enseignement. Vous connaissez "Fonction et champ de la parole et du langage", où vous avez *parole* et *langage*. Vous connaissez aussi "L'instance de la lettre". Les deux premiers de ces termes sont les termes clés, fondateurs, de l'enseignement de Lacan se présentant comme un retour à Freud, et faisant travailler ces deux termes sur l'oeuvre freudienne et sur les concepts de la pratique analytique.

Sous le chef de "L'instance de la lettre", quelques années plus tard, vous savez que Lacan a procédé à une réorientation qui a eu pour conséquence d'évacuer l'intersubjectivité de ses références et d'inscrire, aux côtés des lois de la parole, ces lois du langage que seraient la métaphore et la métonymie. Avec ces trois termes, nous tenons des coordonnées essentielles de l'enseignement de Lacan, qui conditionnent ce qu'il a donné comme enseignement, et beaucoup ce que nous en avons retenu.

Au regard de ces trois termes, j'en ai écrit trois autres qui sont plus douteux – trois autres qui sont des sortes de néologismes qui traficotent les mots du lexique. Ceux-là, je les ai empruntés au dernier ou à l'avant-dernier Lacan, celui qui réoriente son enseignement dans les années 70, qui lui donne un tour sensiblement distinct et, à tout prendre, surprenant si on le réfère à ses commencements.

L'apparole est le premier de ces trois termes. On est obligé, quand on le prononce, de préciser que c'est avec *l'* ou avec deux *p*. Pour faire la différence, on doit donner une indication sur la façon dont ça s'écrit, puisque ça se prononce de la même façon que le terme qui est en regard. Puis nous avons

lalangue, en un mot, et *lituraterre*, qui est le seul de ces trois termes a constituer à lui tout seul le titre d'un écrit de Lacan. Je donne, j'inscris ces repères pour indiquer que le nouveau tour que Lacan a donné à son enseignement dans sa dernière partie, touche à des coordonnées fondamentales de son enseignement, et que ce nouveau tour impose une nouvelle discipline à laquelle il faut se rompre, en particulier si on essaye de déterminer le nouveau régime de l'interprétation analytique qu'il conditionne. Je peux ajouter ici l'interprétation avec un point d'interrogation:

L'interprétation ?

La parole	**L'apparole**
Le langage	**Lalangue**
La lettre	**Lituraterre**

L'interprétation, qu'est-ce que ça devient quand on touche à ces coordonnées fondamentales de départ ? Là, c'est bien Lacan qu'il faut suivre, parce que dans la direction où on s'est avancé, il a été le seul. Nous en sommes donc à attraper quelque chose de la visée qui était la sienne et qui ne va pas sans détours, contradictions - ce qui rend assez difficile de trouver un fil d'Ariane dans ce labyrinthe. Nous avons là un petit plan du labyrinthe vu encore d'assez loin.

Essayons de peser – j'ai commencé déjà à le faire la dernière fois – la gymnastique qui nous impose de passer d'un des termes de gauche à un des termes de droite, et partons, pourquoi pas, du terme de *langage*. Qu'est-ce que le langage en regard de ce qui se dessine comme lalangue et dont j'ai illustré les possibilités la dernière fois par une référence à Michel Leiris ?

Disons des choses simples. Le langage, tel que l'aborde Lacan au départ de son enseignement, c'est une structure. Une structure, c'est-à-dire quoi? Un ensemble solidaire d'éléments différentiels, d'éléments diacritiques relatifs les uns aux autres, de telle sorte que toute variation de l'un se répercute sur les autres et entraîne des variations concomitantes. Ca se tient, c'est serré, c'est rigoureux. Ca n'a pas évidemment comme objet la place dissipée de lalangue. Mais il faut dire plus. La structure, telle que Lacan la propose au début de son enseignement, c'est par excellence la structure langagière. C'est ainsi qu'il a commencé par formuler que l'inconscient était structuré comme un langage - ce qui veut dire au moins trois choses.

Premièrement, que l'inconscient est structure, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un flux continu, indiscernable, ni non plus d'une réserve de choses hétéroclites, indépendantes les unes des autres, mises ensemble en une sorte de sac, mais bien qu'on y discerne des éléments et que ces éléments font système. Deuxièmement, ça veut dire aussi que l'inconscient est langage, c'est-à-dire que ces éléments discernables sont ceux-là mêmes du langage. Et troisièmement, ça veut dire que l'inconscient est structuré comme un langage qui est

celui de Saussure, c'est-à-dire qu'on y distingue le signifiant et le signifié.

C'est à ça que nous sommes formés, rompus. Nous sommes accoutumés à cet objet langage qui, lorsqu'on l'aborde comme structure, implique une suspension, on peut dire même une forclusion méthodique, du facteur temporel, du facteur diachronique. La perspective prise sur l'objet langage est essentiellement synchronique. Quand c'est référé à l'histoire, ça suppose qu'on pratique une coupe synchronique, qu'on s'occupe d'un état de ce que Saussure appelait la langue. Cette perspective est aussi essentiellement transindividuelle. Elle est synchronique et transindividuelle.

Cette définition du langage implique qu'elle est corrélative d'un autre concept qui est le concept de la parole qui, elle, est essentiellement diachronique et individuelle. C'est Saussurien. Mais tandis que Lacan prend essentiellement sa référence à l'œuvre de Saussure, il habille sa référence à la parole, il l'organise et l'ordonne comme parole selon Hegel, c'est-à-dire comme foncièrement intersubjective, et donc toujours dialogique, toujours marquée par la structure de dialogue. Quant à la lettre, qui désigne, au moins dans "L'instance de la lettre", le signifiant dans sa structure localisée, elle introduit, en regard de la fonction de la parole, et qu'elle dévalorise de ce fait, la fonction de l'écriture. C'est tout à fait au centre de cet écrit de "L'instance de la lettre".

La structure dont il s'agit conditionne un phénomène et un seul. Peut-être est-ce beaucoup dire. Disons un phénomène essentiel, un phénomène initial et, par là-même, déterminant pour ceux qu'il peut aimanter. Ce phénomène essentiel, c'est le phénomène du sens. "L'instance de la lettre" rejette – c'est fait pour ça – ce phénomène en position d'effet. Ce ternaire de la parole, du langage et de la lettre a pour conséquence majeure que le phénomène essentiel ainsi conditionné est rejeté en position d'effet.

A cet égard, la structure, comme Lacan en utilise le terme, c'est essentiellement la relation des signifiants entre eux sous les deux espèces de la combinaison et de la substitution – le sens apparaissant comme effet de cette combinaison ou de cette substitution, c'est-à-dire comme effet retenu dans la métonymie, ou comme effet positif et émergeant dans la métaphore:

$$\mathbf{f\,(S\ \ldots\ S')\ S \rightarrow (-)\ s}$$

$$\mathbf{\left(\frac{S}{S}\right) \rightarrow S\ \ (+)\ s}$$

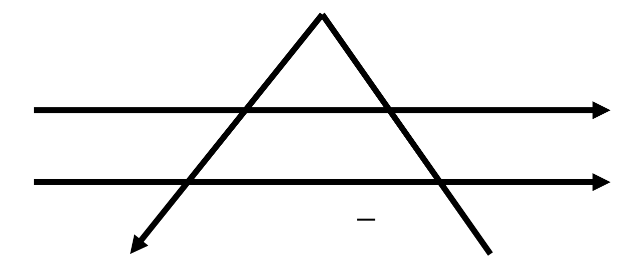
Dans ces coordonnées-là – que je rappelle brièvement mais solidement pour assurer nos prises avant d'accéder à une zone plus incertaine – l'interprétation ne fait pas problème. Elle est affaire de signifiant. La question est de savoir quel signifiant doit être ajouté, apporté, injecté par l'interlocuteur analyste pour donner lieu à tel effet de sens. Ca reste à déterminer. Mais enfin, la problématique de l'interprétation joue entre cette addition signifiante et la modalité spécifique d'effet de sens qui est attendue et qui peut être diversement décrite.

C'est là quand même qu'il faut faire un petit peu attention, surtout quand

c'est très simple comme ça, bien discerné, bien placé, joliment exposé, structuré – structurer suppose de discerner et de bien placer les éléments les uns à côté des autres dans les relations qu'il faut. Malgré tout l'appui que l'on peut trouver dans l'enseignement de Lacan à ce propos, il faut se demander si c'est suffisant, si c'est convaincant de ne placer le sens qu'au bout de la chaîne, en position d'effet, comme on le trouve dans "L'instance de la lettre" où il y a des signifiants qui se combinent ou qui se constituent, et puis un certain effet de sens.

Est-ce que c'est suffisant ? Est-ce que ça rend compte de ce qu'implique ce ternaire de départ ? Eh bien, c'est trompeur de présenter les choses comme ça, c'est-à-dire de ne présenter le sens que comme un effet, alors que de toute nécessité – et d'une nécessité que Lacan ne méconnaît pas du tout – le sens n'est pas seulement terminal, mais aussi bien initial.

Il doit y avoir tout de même ici au moins une personne qui connaît et réfléchit sur le Graphe du désir. Il ne peut pas manquer de s'apercevoir de ce qui s'avoue en clair dans la construction de ce Graphe qui ordonne les éléments déterminés par le premier ternaire. Ce qui s'avoue en clair, c'est que ce Graphe est établi sur un schéma de communication. Si complexe et si raffiné qu'il soit, ce n'est qu'une variation sur la communication intersubjective, c'est-à-dire – appelons-la par son nom – une variation sur la structure de dialogue. A son point de départ – il y en a un et un seul et qui est fondamental – cette structure-là reste animée par ce que Lacan lui-même appelle l'intention de signification :



Cette machinerie, cet *appareil,* comme Lacan l'appellera lui-même au moment où il s'en séparera, ne fonctionne pas une seconde si fait défaut cette intention initiale de signification. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ca veut dire que l'énergie de départ, si je puis dire, qui est nécessaire au fonctionnement, à l'animation de ce Graphe, est fournie par un vouloir dire, et que, par quelque biais qu'on prenne ça, on ne pas se passer de ce vouloir dire.

Il faut bien dire que la phénoménologie élémentaire de l'expérience analytique vient là à l'appui. Ce n'est pas la peine d'entrer si on ne veut pas dire. On peut croire vouloir dire et s'apercevoir à l'intérieur qu'on ne veut pas dire, qu'on se manifeste comme ne pas vouloir dire. L'analyste est là pour marquer que ce *pas vouloir dire* est quand même un vouloir dire. Il essaye de vous en persuader.

Le vouloir-dire a une certaine matérialité. Ce n'est pas une fiction. C'est

même une certaine évidence, et, cette évidence, elle court dans l'enseignement de Lacan. Ce vouloir dire se reporte sur le sujet, le sujet complet, le sujet barré, le sujet clivé, le sujet divisé. Le sujet veut dire! Le sujet, complexifié par Lacan, multiplié, annulé, reste volonté de dire.

J'insiste lourdement. Il faut insister lourdement pour faire passer quelque chose dans la masse des commentaires, des signifiants et des signifiés qui recouvrent tout ça. Je n'ai pas là le pied léger. Après, on sera plus embarrassé, mais là, on en profite pour étaler la question.

Sans doute, le sujet barré de Lacan n'est pas volonté de reconnaissance comme il l'est au départ. Quand l'essentiel c'est le rapport intersubjectif, le sujet est volonté, désir de reconnaissance, volonté de reconnaissance par l'Autre. Cela, Lacan le questionne, et finalement le réfute. Mais le sujet reste volonté de dire à l'Autre, ou volonté de dire pour l'Autre, vers l'Autre, et même à partir de l'Autre. Même si ce grand Autre n'est plus défini comme un sujet, ça n'empêche pas que le sujet soit volonté de dire en fonction de cet Autre. Ca nous donne peut-être le cœur de cette affaire de la parole. Le cœur de la fonction de la parole est donné par ce que j'appelle aujourd'hui la volonté de dire.

On peut dire que la parole enveloppe toujours une stratégie qui enveloppe l'Autre, pour autant que le partenaire du sujet qu'il y a toujours est cet Autre majuscule. C'est sur ce bâti, qui met en place le sujet avec son vouloir dire dans la parole et l'Autre qui est son partenaire, que peuvent, par exemple, se distinguer la demande et le désir. Mais la parole, quand on part de ses prémisses, est toujours affaire de questions et de réponses.

On peut, bien sûr, définir la réponse de l'analyste. L'interprétation apparaît toujours, dans cette configuration, comme une réponse. Mais cette réponse interprétative, Lacan pouvait dire que c'est par excellence une question. C'est le célèbre *Che vuoi ?* Que veux-tu ? Ce *Che vuoi ?* serait comme l'interprétation minimale, serait ce qu'une interprétation veut toujours dire, même quand elle trouve d'autres énoncés. On peut très bien dire que la réponse est une question, une question sur le désir. La formule du *Che vuoi ?* qui est spécialement proposée dans le Graphe, c'est ce qui donnerait le texte minimal de l'interprétation analytique en tant qu'elle porterait sur le désir.

Il y a là toute une clinique qui se propose, une voie majeure, centrale de la clinique, et qui consiste à se demander à quoi la parole du sujet réduit l'Autre, son partenaire, ou quelle figure de l'Autre le sujet a pour partenaire explicite ou implicite dans ce dialogue. Il y a une très large part de la considération clinique analytique et des études de cas cliniques – elle peut se faire même dans le cadre du contrôle – qui porte sur ces évaluations-là.

Je ne suis pas là pour dire que ça ne marche pas, que c'est de la frime. Je suis là pour marquer, au contraire, comment ça se tient, comment ça fait système. La parole, la parole du premier ternaire, est toujours prise dans une telle stratégie à l'Autre, et qui est toujours déchiffrable comme une stratégie du sens.

Prenons des exemples. Que peut-on dire, à partir de là, de la parole hystérique ? On dira que c'est par excellence la parole analysante, dans la mesure où la parole hystérique est la parole qui se fait énigme, c'est-à-dire par excellence la parole qui s'offre à l'Autre comme à interpréter. C'est la parole qui nécessite

de l'analyste comme partenaire, qui nécessite de l'interprète.

C'est vraiment dans le désastre moderne et devant la fermeture de tous les recoins où l'on pouvait trouver quand même de l'analyste, du pré-analyste, du proto-analyste, du para-analyste, comme la civilisation en avait toujours offerts jusqu'à maintenant, c'est vraiment dans le grand désert et la grande fermeture de tous ces recoins, qu'il a fallu inventer l'analyste proprement dit pour subvenir à cette tâche d'interprétation qui est offerte par cette parole.

A cet égard, la parole hystérique est par excellence celle qui met en évidence un vouloir dire distinct du dit, qui souligne le décalage du dire au dit. C'est la parole toujours insatisfaite du dit. Avec cette parole, on peut dire que le sujet éprouve dans l'insatisfaction, dans la souffrance, voire dans la culpabilité, l'impossible de dire le vrai sur le vrai, de dire toute la vérité. Il l'éprouve selon des modalités diverses qui peuvent aller depuis la fatalité du mensonge jusqu'à l'agrément du jeu de rôles. Ce n'est d'ailleurs pas incompatible du tout. Tantôt on s'esbaudit du jeu de rôles, et tantôt on s'effondre sous la fatalité du mensonge. Cette parole-là est bien celle qui donne sa place à l'interprète, et puis qui stimule cet interprète, qui le cause.

Que pourrait-on dire de la parole obsessionnelle, en comparaison de celle-là et à partir de ces coordonnées ? C'est plutôt une parole qui assèche l'interprétation. C'est plutôt une parole qui fait taire l'interprète et qui vise une certaine annulation de cette division subjective, et donc une adéquation du vouloir dire au dit. On pourrait dire, en caricaturant, que c'est une parole dont le message silencieux est toujours: *il n'y a rien à ajouter*. En tout cas, l'Autre n'a rien à ajouter. La parole obsessionnelle est quand même un certain bâillon mis sur l'interprétation.

Qu'est-ce qu'on dirait de la parole psychotique, pour continuer la galerie de ces grandes catégories ? On pourrait dire que c'est la parole qui prend elle-même en charge l'interprétation, au moins dans la version paranoïaque, et qui se pose comme maîtresse du sens jusqu'à pouvoir, dans la schizophrénie, en dénoncer le semblant social dans ses derniers retranchements. Quant à la parole perverse, disons qu'elle se moque du sens. Quand elle se déploie pure, elle ne laisse pas beaucoup d'exercice à l'interprétation analytique.

Ces petites vignettes rapides étaient pour rappeler le terrain qu'on peut couvrir dans l'expérience analytique, l'étendue du compte-rendu qu'on peut en faire, en considérant la structure de langage et son phénomène essentiel qui est le sens, et même quand ce sens est baptisé désir. A partir de ces coordonnées, nous avons l'essentiel de notre clinique analytique. Il y a bien sûr des variations, mais enfin, c'est là l'essentiel.

C'est là précisément ce qui se déplace quand on va du langage à lalangue. Alors ça ne tient plus comme ça. En effet, lalangue, que j'ai commencé à évoquer et à illustrer la dernière fois, ça ne paraît pas être une structure. Si la structure c'est ce que j'ai dit au départ, je n'arrive pas à dire que lalangue est une structure. D'ailleurs, le mot même que Lacan forge en joignant l'article au substantif est bien fait pour marquer que là les éléments du langage que nous croyons discernables, eh bien ne le sont pas tant que ça. Les exemples de Leiris sont là pour nous le montrer. Il nous en déverse à la pelle.

Ce n'est pas sans rapport avec la structure, mais de là à dire que lalangue est une structure, on recule. Et en particulier parce que lalangue n'est pas un objet

découpé dans la synchronie. Elle comporte, me semble-t-il, une dimension qui est irrémédiablement diachronique, puisqu'elle est essentiellement alluvionnaire. Elle est faite d'alluvions, d'alluvions qui s'accumulent des malentendus de chacun et des créations langagières de chacun.

Lacan prenait bien soin de marquer que les locutions que nous employons ont toujours une origine précise, une origine qu'on n'arrive pas toujours à déterminer, mais dont on s'aperçoit, quand on lit le dictionnaire des Précieuses, qu'un certain nombre viennent de leurs inventions les plus mirobolantes et qu'elles sont ensuite devenues pour nous une partie de nos moyens d'expression communs. C'est un jour la marquise Untel qui a dit : *le mot me manque.* On a trouvé ça charmant, merveilleux : *ça, c'est vraiment elle!* Et puis on l'a répété, et puis, aujourd'hui, c'est notre façon de dire.

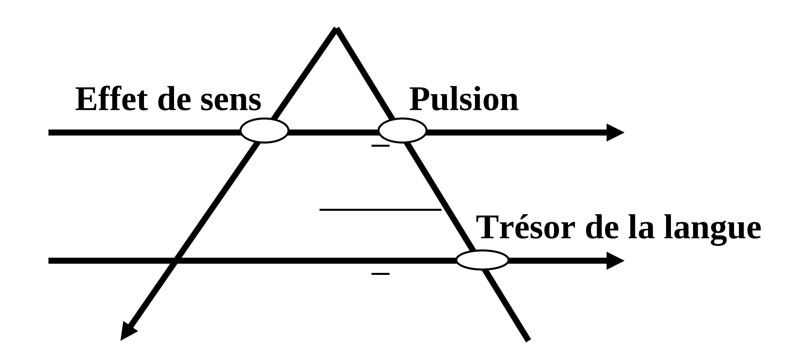
C'est un exemple que prend Lacan et qui a la valeur, me semble-t-il, de chambouler discrètement l'objet langage dans sa synchronie. C'est, après tout, beaucoup plus drôle de prendre lalangue avec la contribution de la marquise Untel et du charretier de la place Maubert. Lalangue comporte une dimension diachronique et elle comporte une dimension "individuelle". Ce concept que Lacan forge, re-inclut l'invention de chacun comme apport à la communauté qui habite une lalangue.

Le phénomène essentiel de ce que Lacan a appelé lalangue, ça n'est pas le sens. Il faut se faire à cette idée. Ce n'est pas le sens, c'est la jouissance. Dans ce déplacement, dans cette substitution, c'est tout un panorama qui change. Ce n'est pas une petite modification qu'on glisse ici alors que tout le reste ne bouge pas. Quand on touche à ça, c'est tout l'édifice qui s'écroule, ou, en tout cas, qui vacille.

Disons-le autrement : le principe du second ternaire n'est pas le vouloir dire mais le vouloir jouir. Le second ternaire – je l'ai rafistolé moi-aussi, je me suis dit : le marquis Lacan a dit *l'apparole*, il est merveilleux et j'adopte ce terme, je le fais passer –, le second ternaire, donc, traduit le nouveau statut du premier quand c'est la pulsion et non la signification qui est conçue comme le principe et le moteur de l'être parlant.

On s'aperçoit alors qu'il y a tout un système conceptuel qui se transforme et de quoi il s'agissait dans cette machine du Graphe du désir, à savoir que c'était – nous avons assuré ça par d'autres voies l'année dernière – une autre tentative de Lacan pour structurer la pulsion sur le modèle de la communication intersubjective. C'est quand même une tentative prodigieuse mais qui consistait, au fond, à faire de la pulsion, disons un mode de message, une demande sans sujet.

Alors, évidemment, c'est un message paradoxal, mais enfin, Lacan fait quand même de la pulsion un mode de message. La demande, c'est un mode de message. Même si c'est avec un sujet absent ou éclipsé ou qui n'est plus présent que par sa barre ou par son manque, il s'agit d'une demande. En plus, dans le Graphe, cette pulsion est dotée d'un vocabulaire propre à elle, et que Lacan pose, en haut à droite, en parallèle au trésor de la langue:



C'est vraiment marquer que la pulsion est là dotée d'un vocabulaire propre à elle. Il y a un message qui se dirige de l'autre côté et qui se formule en termes de pulsion. Et puis ici, à gauche, il y a un effet de sens, sans doute spécifique, extrêmement particulier, spécial, paradoxal, limite, mais qui est quand même un effet de sens.

Du point que je vous invite à occuper, on s'aperçoit que Lacan est parti de la communication et qu'il a structuré la pulsion sur ce modèle. D'une certaine façon, il a modelé la pulsion sur la parole. C'est cela qu'il commente en définitive longuement : parole et pulsion.

Faire ça – et c'est, me semble-t-il, ce qu'il a aperçu et qu'il a déplacé ensuite – c'était toujours placer le vouloir jouir sous la domination du vouloir dire. Sans doute faire sa place à la pulsion comme vouloir jouir, mais sous la domination du vouloir dire. Là, il faut dire que je déshabille la princesse, et puis que je vois que ça tient sur un principe qui est simple, élémentaire. Sous tout ça, il reste le squelette même de la princesse.

Là, on peut saisir ce dont il s'agit quand l'apparole vient à la place du concept de la parole. Evidemment, l'apparole, ce n'est pas quelque chose que Lacan a dit souvent. Il a dû dire ça une ou deux fois, me semble-t-il. Mais enfin, peu importe. Il est nécessaire de re-élaborer le concept de la parole quand on en vient aux extrémités que je viens de dire.

La parole suppose toujours l'un et l'autre, même si l'autre devient grand Autre. Elle suppose toujours question et réponse. C'est toujours une relation, un dialogue. Or, précisément, l'apparole, c'est un monologue. Le monologue est bien un thème qui hante le Lacan des années 70. Il y a ce rappel qu'en définitive l'apparole est surtout monologue.

Je propose donc ici l'apparole comme le concept qui répond à ce qui se fait jour dans le Séminaire *Encore,* quand Lacan l'interroge de façon rhétorique : *"Lalangue sert-elle d'abord au dialogue ? Rien n'est moins sûr."*

Ce qui répond à cette remarque-là, à cette interrogation – qui, avancée petitement, comme ça, est de nature à faire s'effondrer l'ensemble du système – c'est qu'il faut un nouveau concept de la parole. Il faut un nouveau concept de la parole dans la mesure où lalangue ne sert pas au dialogue. Avec le concept de l'apparole, c'est l'ensemble de la référence à la communication qui s'effondre. Disons au moins qu'au niveau où il s'agit de l'apparole, il n'y a pas de dialogue ni de communication. Il y a autisme. Ca veut dire qu'à ce niveau là, il n'y a pas l'Autre.

Lacan, dans *Encore*, évoque le terme de blablabla. C'est un terme qui n'est pas dans *Le Robert,* du moins dans l'édition que je possède. C'est pourtant une expression d'un usage courant. Mais il est listé dans le *Dictionnaire de l'argot* de chez Larousse où il est glosé comme *"bavardage creux et sans intérêt"*.

Pour ce qui est de son origine – visiblement on n'en sait trop rien – on dit qu'il dériverait de *blaguer*, mais une blague n'est pas du tout un bavardage sans intérêt. Ou bien on dit qu'il dériverait de l'anglais *to blabe,* qui veut dire jaser. On en trouverait l'usage chez Céline. Comme on ne réédite pas tout Céline étant donné la signification de son blablabla qui n'est pas toujours du meilleur genre, je n'ai pas le volume en question, qui daterait de 1937. En tout cas, pour moi, ce terme de blablabla s'est répandu par *Le Canard enchaîné*. Je crois que ce périodique avait, il y a quelques années, revendiqué la paternité de cette expression. Il faudrait faire une recherche savante sur le blablabla, son étymologie. Si quelqu'un la détient ou est prêt à cette recherche, ça sera très bien venu.

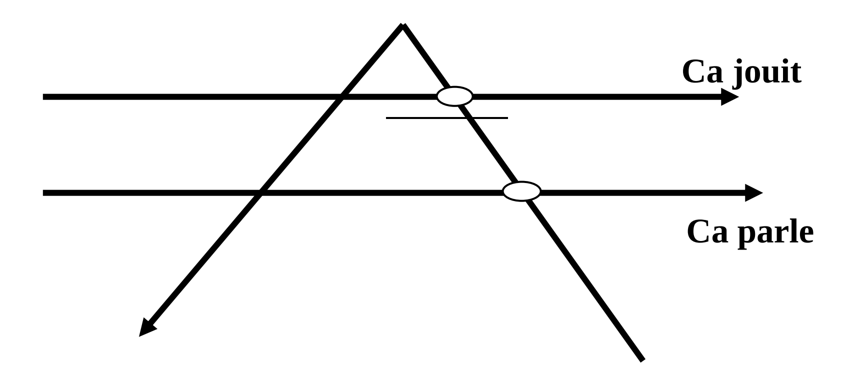
Le dictionnaire signale aussi qu'on peut dire le *blabla.* D'ailleurs, Lacan employait volontiers cette expression en prononçant seulement deux fois le *bla* – c'est plus raffiné. Avec *blablabla*, il y a sans doute plus de blablabla, mais on a l'impression que celui qui parle se laisse entraîner lui-même par ce dont il est question, et que, justement, il blablate.

Le blabla, je me suis demandé si on pouvait l'assimiler à l'apparole. Pas exactement, même si Lacan, dans *Encore,* évoque ce qui se satisfait du blablabla. Le blabla, c'est une forme dégradée de la parole, mais c'est cependant dans le registre de la parole et pas dans celui de l'apparole. C'est finalement la parole vide, ainsi que Lacan l'avait baptisée. C'est la parole où ce n'est pas le contenu sémantique qui prime, qui fait foi. C'est pourquoi le dictionnaire dit que c'est un bavardage creux. Ce n'est pas la substance sémantique qui compte.

Le blabla continue cependant d'assurer les fonctions essentielles de la parole, au point qu'on peut se demander s'il n'étendrait pas ses ailes sur tout ce qui est la parole. Vous pensez bien que je me pose cette question quand je fais cours... Le blabla assure parfaitement une fonction de communication. Il assure ce que Jakobson appelle la fonction phatique, c'est-à-dire la fonction de maintenir le contact avec l'Autre. Le blabla, plus c'est creux, plus ça manifeste la direction vers l'Autre et le grappin mis sur lui. Moins elle contient d'informations et plus la parole est phatique.

Mais l'apparole, précisément, elle n'a rien de phatique, et c'est pourquoi, tout à l'heure, je la disais même autiste, avec un usage un peu rapide du terme. L'apparole, c'est ce que devient la parole quand elle est dominée par la pulsion, et quand elle n'assure pas communication mais jouissance. Disons que c'est ce qui répond à la formule que Lacan donne dans *Encore,* à savoir que *"là où ça parle, ça jouit"*. Dans le contexte, ça veut dire que ça jouit de parler. Il y a donc quelque chose à situer qui se satisfait de ce blablabla, et qui se satisfait au niveau de l'inconscient.

Ce que Lacan a essayé d'avancer dans *Encore*, c'est une conjonction radicale du *ça parle* et du *ça jouit,* c'est-à-dire de l'Autre lacanien et du ça freudien ou groddeckien. Cette conjonction, c'est au fond la conjonction de ce qui, dans le Graphe, est ici distingué :



Dans ce Graphe, on peut dire que c'est la structure du *ça parle* qui se superpose au *ça jouit* et qui lui impose sa structure, alors qu'il y a conjonction des deux dans *Encore*. C'est vraiment le mariage du pot de terre et du pot de fer. Le pot de terre de l'Autre est fracassé par le pot de fer du ça.

Lacan est ainsi nécessairement conduit à réexaminer l'action de l'inconscient structuré comme un langage. L'inconscient structuré comme un langage appartient évidemment au premier ternaire, et ça chiffonne donc énormément Lacan d'avoir dit que l'inconscient est structuré comme un langage. Ca le chiffonne, et on en a régulièrement le témoignage dans le fait qu'il revient périodiquement là-dessus – *J'ai dit : l'inconscient structuré comme un langage.*

Au fond, il simplifie la question. Lalangue, l'apparole, le *là où ça parle, ça jouit,* Lacan dit que c'est exactement ce qu'il a dit en disant que l'inconscient est structuré comme un langage. Ca se situe dans le chapitre sur "L'Autre satisfaction", où donc il amène cette conjonction parfaitement inédite, et où il ajoute : *"C'est ce que je dis quand je dis que l'inconscient est structuré comme un langage."* Et il le démontre.

Apportons à ça les trois commentaires qui s'imposent.

Premièrement, quand Lacan dit ça et qu'il le répète, eh bien ce n'est pas vrai. Ce n'est pas vrai puisque l'inconscient structuré comme un langage était justement fait pour – j'ai souvent cité cette formule qui est dans "Fonction et champ" et qui est vraiment un repère – *"désintriquer les techniques de déchiffrage de l'inconscient et la théorie des pulsions"*. C'était fait justement pour mettre la pulsion de côté, et bien isoler les phénomènes de sens. Donc, ce n'est pas vrai. S'il le répète aussi souvent comme ça, d'une façon affirmative, c'est justement parce que ce n'est pas vrai.

Deuxièmement, qui peut dire à Lacan que ce n'est pas vrai ? Des gens qui ne l'aiment pas, mais ce n'est pas mon cas. C'est, en fait, une réinterprétation de la formule initiale. C'est une auto-réinterprétation créative. En effet, Lacan, avec un art extraordinaire – on n'y voit que du feu – arrive à vous démontrer que ça peut aussi bien vouloir dire ce que ça ne voulait pas dire en 1953.

Il vaut la peine de suivre l'argumentation en détail, parce que ça nourrit des créations spécialement délicates et intéressantes. Après tout, il est facile de dire: *je me suis trompé*. Ou bien : *j'ai pris cet embranchement et maintenant je prends celui-ci*. C'est facile de dire : *j'oublie ce que j'ai dit, je commence quelque chose d'autre.* C'est quand même beaucoup plus fort de ne rien laisser

derrière, de le reprendre, d'habiller la princesse de nouveaux atours après l'avoir déshabillée, et de montrer que maintenant c'est une républicaine. C'est ce que fait Lacan, et, dans le chemin, c'est beaucoup plus intéressant.

Troisièmement, quand il dit : *c'est ce que je dis,* il suffit d'ajouter : *maintenant.* Il suffit d'ajouter un marqueur temporel.

Ce qu'il faut retenir, c'est que l'interrogation de Lacan va jusqu'à mettre en question l'inconscient structuré comme un langage, et que, de ce fait, il remet l'ouvrage sur le métier. Evidemment, on s'aperçoit que ça ne rentre pas exactement, qu'il faut parfois forcer un petit peu. En tout cas, ça signale que les fondements mêmes sont en question.

Lacan amène donc la jouissance de la parole, l'Autre satisfaction, celle qui se supporte du langage et qui est distincte de ce qui serait la pure jouissance du corps non parlant. L'expression même de *jouissance de la parole* peut glisser sans qu'on s'aperçoive de la valeur à donner à cette expression. L'analyste orthodoxe est prêt à mettre ça dans le registre de la pulsion orale. Mais ce n'est pas, me semble-t-il, la valeur propre que donne Lacan à cette expression. A cette expression, il faut lui donner une valeur radicale, à savoir que la jouissance parle, que la parole s'anime d'un vouloir jouir.

Ce n'est pas là seulement la demande. On peut, bien sûr, dire que la demande vise un besoin de satisfaction, voire une jouissance, et qu'il y aurait déjà présent ce vouloir jouir dans la notion de demande. Mais c'est là un vouloir jouir qui passe par le vouloir dire, et qui est dominé par ce dernier.

La formule de *la jouissance de la parole,* pour la mettre à sa juste place, il faut l'inscrire en regard de la formule *"Moi la Vérité, je parle".* C'est une formule qui appartient au contexte du premier ternaire. Les formations de l'inconscient, l'analyse du lapsus par Freud, c'est ce que Lacan résume en disant que la vérité parle, qu'elle parle *Je.* Eh bien, on peut dire que la jouissance de la parole est une formule symétrique de celle-là, symétrique et opposée. L'inconscient structuré comme un langage implique que la vérité parle, alors que dans le contexte de lalangue et de l'apparole, c'est la jouissance qui parle.

Ca conduit, d'ailleurs, si l'on veut, à une inversion des valeurs de la parole vide et de la parole pleine telles que Lacan les avait amenées au début de son enseignement. La parole vide, c'est la parole creuse. La parole pleine, c'est la parole pleine de sens, comme Marie pleine de grâce. Mais ici, précisément, il y a une certaine inversion de ces valeurs.

Peut-être peut-on, dans ce contexte, trouver très perplexifiant que j'ai mis, sur la ligne du dessus, le terme d'*interprétation* avec un point d'interrogation.

Quand il s'agit du contexte de la parole, quand c'est la vérité qui parle dans le lapsus, dans l'acte manqué, l'interprétation a sa place toute trouvée. Elle a pour but de faire surgir un effet de vérité, quelque soit la façon dont on le modalise, et qui contrarie l'effet de sens antérieur qui s'ensuivait de ce que la vérité disait dans la parole du patient. Mais qu'est-ce qu'on peut bien faire de l'interprétation quand il s'agit de l'apparole ? Qu'est-ce qu'on peut bien faire de l'interprétation quand c'est la jouissance qui parle ? Interpréter la vérité, certainement, mais interpréter la jouissance...

L'apparole avec deux *p.* D'où viennent ces deux *p* ? Je l'ai déjà indiqué la dernière fois. Ils viennent du mot *appareil.* Lacan s'avance déjà dans ce sens dans Encore, quand il évoque les *"appareils de la jouissance"* par quoi la

réalité est abordée. D'ailleurs, ce pluriel, il le réduit essentiellement au langage comme appareil de la jouissance, mais on pourrait aussi bien considérer le fantasme comme appareil de la jouissance.

Normalement, on ne considère pas que la réalité est abordée par les appareils de la jouissance. On considère que la réalité est abordée par les appareils de la perception, par les appareils de la représentation, par les appareils de la conscience. Mais ici, c'est abordé par les appareils de la jouissance. C'est abordé par tout ce qui sert à jouir.

Nous pouvons nous arrêter sur ce mot d'appareil comme instrument, comme engin. Mais il y a d'autres valeurs à ce terme. L'appareil, c'est un apprêt. C'est ce qui est tout prêt. *Le Robert* dit même que c'est ce qui est sous la main. Ca fait penser à *l'étant sous la main* de Heidegger, qui est l'ustensile dans la proximité. C'est ce qui a été arrangé, disposé, préparé à l'avance. Il est très amusant que ce mot d'appareil, qui me plaît beaucoup, ait un versant du côté du semblant et un versant du côté de l'utile. D'un côté, l'appa-reil, c'est le déploiement extérieur des apprêts, et c'est donc relatif à tout ce qui est la belle apparence, l'aspect, l'impression produite par l'ensemble de ce qui est là disposé. Il y a toujours dans l'appareil cette magnificence de pompes, d'ostentations.

Evidemment, c'est plus délicat quand on évoque l'appareil simple. Ca reste pour nous dans nos oreilles à partir de Racine, à partir des mots de Néron pour décrire la passion amoureuse qui le saisit pour Julie. Ce sont deux vers qui sont vraiment comme le condensé d'un fantasme : *"Belle, sans ornements, dans le simple appareil / D'une beauté qu'on vient d'arracher au sommeil."* L'appareil n'est jamais mieux évoqué que dans ces vers où précisément toute la pompe et l'ostentation sont abandonnées. C'est, au contraire, l'appareil même de la surprise et de la nudité. Ca, c'est un des versants de l'appareil. Là, on a vraiment le fantasme comme appareil de la jouissance.

De l'autre côté, il y a le versant de l'utile. Un appareil, c'est un assemblage, un ajustage, un agencement qui permet d'accomplir une fonction. Cet agencement forme une totalité d'éléments rassemblés pour servir. Nous avons donc le versant du semblant avec toutes ses nuances, et puis le versant utilitaire, fonctionnel. Au fond, un appareil, c'est tout ce qui sert à quelque chose. C'est tout ce qui sert à quelque chose, mais qui n'est pas simple. Ce n'est pas l'outil. Il faut qu'il y ait une certaine complexité qui forme l'appareil.

Moi, je suis prêt à donner toute sa valeur à cette notation de Lacan sur le langage comme appareil de la jouissance. Je serais même prêt à construire le concept d'appareil comme un concept opposé à celui de structure. Le langage, c'est une structure, mais, en définissant là le langage comme appareil de la jouissance, peut-être qu'on va dans le sens de remplacer, au niveau où il convient, le concept de structure par le concept d'appareil.

L'appareil, c'est un assemblage, mais c'est un assemblage qui peut être plus hétéroclite que la structure, et qui est surtout puissamment finalisé. Une structure, ça se déchiffre, ça se construit, mais c'est un peu dans l'élément contemplatif. Il faut ajouter des choses comme l'action de la structure pour que ça se mette à fonctionner. L'appareil, lui, il est d'emblée branché sur une finalité, ici sur une finalité de jouissance qui surclasse la soit-disante finalité de connaissance de la réalité.

Je voudrais donc bien considérer que le concept de structure appartient

proprement au contexte défini par le premier ternaire, et peut-être aurai-je alors son pendant de l'autre côté avec l'appareil.

Quand Lacan emploie le mot de l'apparole, il le présente comme un monstre-mot dont il demande qu'on accueille avec faveur l'équivoque. Cette expression n'est pas sans évoquer les monstres oraux de Michel Leiris qui sont issus de lalangue. Quand Lacan emploie ce terme de l'apparole, c'est, comme par hasard, à propos du Graphe du désir, dont il dit que c'est un *"appareil où se figure l'apparole qui se fait de l'Autre".* C'est bien toute la question de savoir si l'apparole est vraiment compatible avec l'Autre.

Je situais comme difficulté la place de l'interprétation dans ce nouveau contexte, dans ce contexte où il n'y a pas de place pour le dialogue, pour la communication intersubjective, même modifiée par l'introduction du grand Autre. Le problème, c'est le *pas de dialogue,* le PDD. Il y a là-dessus une indication de Lacan qui pourra aller pour aujourd'hui. Evoquant le pas de dialogue, et voyant bien qu'une position absolue sur le PDD laisse l'interprétation sur le flanc, il indique que *"le pas de dialogue a sa limite dans l'interprétation par où s'assure le réel".*

Comme j'ai dit que nous suivons Lacan dans une zone qui n'est pas très balisée et où les circuits se croisent, je vous cite cette phrase. Je me suis cassé un peu la tête dessus en me disant que ça pourrait, à un moment donné, me servir de boussole dans cette zone délicate où on ne rentre pas sans un peu de réticences quand on s'aperçoit des conséquences et qu'on est en train de descendre toute la maison qu'on a construite.

C'est intéressant de prendre les choses comme ça. D'abord, c'est pratique. S'il n'y a pas de dialogue, il n'y a pas d'interprétation, et si on veut faire une place à l'interprétation, il faut pousser un petit peu le pas de dialogue, qu'il ne prenne pas toute la place. Autrement dit, il faut mettre quelque part une limite au pas de dialogue. Il ne faut pas être borné en se disant que c'est fini. Puisque, de toute façon, il continue quelque chose comme l'interprétation, le pas de dialogue ne doit quand même pas prendre toute la place. Il faut donc qu'il y ait une limite au monologue autiste de la jouissance.

Je trouve très illuminant de dire que l'interprétation fait limite. En effet, l'interprétation, elle a, au contraire, une potentialité infinie. On débusque l'infini de l'interprétation. Ca nourrit précisément les bibliothèques. Tant que l'interprétation est du sens, il suffit d'un signifiant de plus – n'importe lequel, même si on peut le choisir avec discernement – pour réinterpréter après coup. Vous pouvez éprouver ça en ouvrant le dictionnaire au hasard. Par exemple, *le nombre entier.* Le nombre entier et la psychanalyse... On peut écrire là-dessus des kilomètres. Et puis vous pouvez suivre l'actualité. L'actualité permet une réinterprétation continuelle.

Autrement dit, l'interprétation, quand elle est du sens, loin de faire limite, elle illimite. Or, ici, ça prend les choses tout à fait à contre-pente, puisque non seulement ça place l'interprétation analytique comme finie, mais ça dit aussi qu'elle finitise. L'interprétation analytique finitise. Ce que j'aime bien dans cette idée que l'interprétation analytique fasse limite, c'est que ça place l'interprétation plutôt comme une butée que comme une relance, c'est-à-dire le contraire de ce que peut être la pratique de l'interprétation.

Il y a aussi, dans cette phrase, la notion que ce n'est pas le sens qui s'assure

par l'interprétation – comme cela serait normal dans le contexte du premier ternaire – mais que c'est le réel. Qu'est-ce qu'on peut faire avec ça ? En quoi est-ce que le réel s'assure par l'interprétation ?

Au fond, ça dirige dans le sens de penser qu'au niveau du monologue de l'apparole, il n'y a pas de réel, ou, en tout cas, qu'à ce niveau-là le réel n'est pas assuré. Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Qu'est-ce que Lacan vise avec ces trucs-là ? - parce que Lacan, à ce point-là, on n'est pas très sûr qu'il s'adresse à nous. On essaye de faire comme si.

Eh bien, on peut prendre l'association libre, le *dire n'importe quoi*, comme un certain exercice de l'apparole. Toute la thèse de Lacan dans *Encore*, c'est de montrer que de dire n'importe quoi mène toujours au principe du plaisir, au *Lutsprinzip*. Ca veut dire que là où ça parle, ça jouit. Parce qu'on met entre parenthèses les interdits, les inhibitions, les préjugés, etc., il y a, quand ça se met vraiment à tourner de ce côté-là, une satisfaction de la parole. Ca veut dire que tout baigne. C'est précisément pourquoi Lacan, quand il introduit la notion de jouissance de l'apparole, dit que tout réussit, etc. C'est le même point de vue de ce qu'il énonce dans sa *Télévision*, quand il dit que le sujet est heureux. Foncièrement, au niveau de l'inconscient, quelques que soient ses malheurs dans l'existence, le sujet est toujours heureux, ce qui veut dire que la pulsion fonctionne toujours, à la différence du désir, comme il convient.

Ca veut dire quoi ? – sinon qu'à ce niveau il n'y a pas d'impossible, qu'au niveau de la pulsion, qu'au niveau où le sujet est heureux, qu'au niveau où là où ça parle ça jouit, tout baigne, tout réussit, et que précisément, on ne peut pas, à ce niveau-là, à ce régime-là, s'assurer d'aucun réel comme impossible. A ce niveau-là, il y a la réalité en tant qu'abordée par les appareils de la jouissance. Il y a la signification fantasmatique, il y a même l'interprétation à tout-va de l'apparole, mais il n'y a aucun réel d'assuré. Au niveau où le sujet est heureux, le réel n'est pas assuré.

Ca indique quelle pourrait être la place de l'interprétation analytique en tant qu'elle interviendrait à contre-pente du principe du plaisir. A cet égard, il faudrait formuler, dans la ligne de ce que suggère Lacan – je dis *suggère*, mais il devait avoir, lui, l'appareil de la chose, cet appareil que nous sommes à reconstituer –, il faudrait formuler que l'interprétation analytique introduit l'impossible, et que dans cette réussite pulsionnelle fatale – le sujet est heureux même au sein du malheur – l'interprétation analytique souligne le ratage, le ratage qui est présent dans la réussite de l'apparole.

Ce ratage – Lacan l'indique dans *Encore* – c'est que ça ne permet pas d'assurer le rapport sexuel. Tout ce bonheur ne permet pas d'assurer le réel du rapport sexuel. Je ne développe pas. J'indique la place dans ce contexte.

Si on prend les choses par là, ça a des conséquences. Si l'interprétation analytique est ce par où s'assure le réel, alors elle est de l'ordre de la formalisation, dans la mesure où seule la formalisation mathématique atteint à un réel. C'est ça que Lacan explique. Ca implique que l'interprétation analyti-que se fait, comme la formalisation, au contraire du sens. Lacan évoque même qu'on pourrait dire à contre-sens. D'ailleurs, l'équivoque, c'est justement de prendre les choses à contre-sens.

A cet égard, l'interprétation analytique, si on veut - gardons l'espoir - lui redonner une place dans le second ternaire, il faut qu'elle ait valeur de formali-

sation de l'apparole. Ca veut dire que l'interprétation analytique, comme la formalisation, accepte, assume, supporte un certain *ça ne veut rien dire.* Evidemment, c'est là un mode un peu spécial de l'interprétation, puisque normalement toute interprétation consiste à formuler que ça veut dire autre chose. Mais ici, ce qui est à l'horizon, c'est la réduction au *ça ne veut rien dire.* On pourrait même dire que dans l'interprétation analytique, l'extraction du *ça veut jouir* passe par un *ça ne veut rien dire,* que l'inconscient, au contraire - c'est pourquoi on peut le méconnaître dans ce statut - masque le *ça veut jouir* par le *ça veut dire,* et que donc, pour retrouver ce *ça veut jouir,* il faut passer par le *ça ne veut rien dire.*

Ca implique encore autre chose, et qui ne tombe pas mal si ça peut se construire, à savoir qu'à l'instar de la formalisation, l'interprétation dans le second ternaire est plutôt du côté de l'écrit que du côté de la parole. En tout cas, elle doit se faire à l'envie de l'écrit, dans la mesure où la formalisation suppose l'écrit.

Bon, eh bien, puisque je suis à peu près au terme pour aujourd'hui, je poursuivrai la semaine prochaine.

V1II

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 7 février 1996

Je commente Lacan depuis longtemps, mais j'ai là le sentiment d'un peu autre chose, à savoir de scruter des zones d'ombres dans la direction labyrinthique qu'il a indiquée pour nous vers la fin de ses propos – pour nous de l'époque et qui reste un *pour nous* d'aujourd'hui. Mais je ne le scrute pas seulement, j'ai aussi le sentiment de le désosser, et d'arriver à déshabiller cet enseignement pour en trouver le squelette.

Je me suis promis pour cette fois-ci - en fait depuis plusieurs semaines - de parler de *Lituraterre.* Je le repousse à chaque fois parce qu'il me semble que j'ai des choses à dire avant d'y venir, et c'est encore le cas cette fois-ci. Nous verrons si j'aborde à cette rive.

La dernière fois, nous avons donc fait tourner sur leur axe trois concepts fondamentaux – les trois concepts fondamentaux que nous avons isolés dans l'enseignement de Lacan. Ce ne sont pas des concepts fondamentaux de Freud. Ce ne sont pas non plus des concepts fondamentaux de la clinique. Ces trois concepts - je les rappelle - sont la parole, le langage et la lettre.

J'essaye de faire en sorte que nous les voyions se transformer sous nos yeux en trois autres concepts qui leur sont certainement apparentés mais qui obéissent à un régime tout autre, et qui ont le mérite d'avoir une définition très différente, à savoir l'apparole, lalangue, et précisément lituraterre.

C'est ce tour qu'il faut prendre, c'est cette transformation dont il faut saisir les tenants et les aboutissants, la logique comme nous disons, si l'on veut suivre Lacan dans ce que j'appelais ces zones obscures où il s'est avancé. C'est aussi ce tour, si on le prend, qui nous donne des clartés singulières sur ce qui a été son chemin, son chemin de vingt ans dans la psychanalyse. Ca nous permet, je crois, un aperçu d'une grande simplicité sur ce qui a conditionné et orienté cet enseignement.

J'ai aussi commencé d'indiquer les conséquences de ce tour d'un ternaire à l'autre concernant la pratique de l'interprétation. L'interprétation dans les coordonnées de la parole, du langage et de la lettre, n'est pas l'interprétation ordonnée à l'apparole, à lalangue et à lituraterre. Bien des difficultés, des malaises, des incompréhensions, voire le foutoir conceptuel que mobilise la question de l'interprétation sont, à mon sens, dûs à ce qu'on ne prend pas ce tour.

Quel est le principe, si on va à la racine, de cette transformation conceptuelle dont les conséquences se font sentir jusqu'au plus élémentaire, jusqu'au plus quotidien de la pratique analytique ? Soyons simples. Le principe de cette transformation conceptuelle, c'est l'introduction d'un concept qui n'est pas freudien, à savoir la construction de ce concept par Lacan qui est celui de jouissance, considéré, promu comme tel. Qu'est-ce que ça veut dire, là, *promu comme tel ?* Ca veut dire – c'est ce que je propose - qu'il est désappareillé de

la pulsion. La pulsion, oui, c'est un concept freudien. Mais Lacan, en construisant le concept de jouissance, nous fait voir la pulsion freudienne comme un appareil qui tend à l'ordonner dans une énergétique.

Chez Freud, quand on considère sa recherche du point de vue que Lacan nous donne à partir de sa construction de ce concept, la jouissance est appareillée à la pulsion, dans la pulsion. La jouissance, si on essaye de se demander ce qu'est ce terme de Lacan chez Freud, on doit comprendre qu'elle est située dans la veine ouverte par la théorie de la sexualité. Il y a, en effet, cette oeuvre qui marque un re-départ de Freud ou l'ouverture d'une autre voie que celle de l'exploration du déchiffrement de l'inconscient, et qui porte ce titre des *Trois essais sur la théorie de la sexualité.*

De là où nous considérons les choses, de ce que j'ai appelé notre belvédère en commençant cette année, ça veut dire que la jouissance est là enfermée dans le cadre de la théorie de la sexualité, et disons même qu'elle est finalisée par la sexualité. C'est précisément ce qui est mis en question par Lacan. Est mise en question l'appartenance de la jouissance à la théorie, à l'espace de la sexualité. C'est précisément ce qui devient problématique avec Lacan: le rapport de la jouissance avec la sexualité. C'est sans doute une question qui aurait été difficilement compréhensible pour les élèves de Freud.

Certes – corrigeons un petit peu ça – on n'a pas attendu Lacan pour s'apercevoir que ce qui est d'ordre libidinal déborde le génital, qu'il y a plus dans le libidinal que dans le génital. Après tout, ce n'est pas pour des prunes qu'on a inventé le terme de prégénital pour marquer cette différence. Mais ce terme lui-même indique bien que, ce disant, on se réfère à la finalisation génitale de la sexualité. C'est ce qui oriente la conception du développement et des étapes de la libido, où d'ailleurs on constate qu'elle ne se développe pas si bien que ça, qu'elle est volontiers retenue en-deçà de ce qui devrait être sa finalité.

Cette conception a été énoncée de façon classique par Abraham, et reprise par son élève Mélanie Klein, mais on peut dire au moins, si on veut référer le concept de jouissance chez Lacan au concept freudien ou abrahamien de libido, que la jouissance est une libido sans développement, une libido qui n'est pas considérée dans les coordonnées d'un développement.

Freud, si on considère son œuvre du point de vue que j'ai dit, amène le complexe d'Œdipe comme ce qu'on pourrait appeler un appareil de la jouissance. Il en fait précisément la machine qui ordonne la libido au sexe, qui au fond l'opère par cet artifice et – pour reprendre un terme que j'ai employé la dernière fois – par une domination, une domination libidinale par le génital. C'est précisément cette domination que Lacan pousse de côté, qu'il remet en question. D'ailleurs, que veut dire de voir ajouter l'Œdipe à la théorie de la sexualité, sinon que la libido n'est pas "naturellement" ordonnée au sexe.

Pour saisir de quoi il s'agit, ça suppose de bien isoler que Lacan précise le concept de la sexualité, de la sexualité proprement dite, dont on fait par ailleurs le mérite à Freud d'en avoir précisément étendu le concept au-delà ou en deçà du génital.

Lorsque arrive Lacan, et qu'il opère sur l'œuvre de Freud, c'est bien plutôt dans le sens de préciser et de restreindre le concept de la sexualité – et en disant quoi ? Quelque chose de très simple – ça lui arrive, ça lui arrive tout le temps d'ailleurs, si on met l'accent au bon endroit – à savoir que la sexualité

est essentiellement un rapport, que c'est essentiellement le rapport d'un sexe à l'autre, que c'est, en général, le rapport d'un être sexué à un autre être sexué. Si on veut encore préciser, étant donné ce que ce mot d'*être* a de vague en l'occurrence, il faut dire que c'est le rapport d'un corps sexué à un autre corps sexué. Voilà, au plus simple, la précision que Lacan apporte sur le concept freudien de la sexualité : c'est un rapport.

C'est là que prend sa valeur, c'est là qu'entre en tension – une tension qui précisément ne se constitue pas dans la problématique de Freud, sinon par un certain nombre de difficultés et d'impasses qui prolifèrent –, c'est alors que prend sa valeur de dire que, au contraire de la sexualité, la jouissance n'est pas comme telle un rapport, que c'est même la négation du rapport. La jouissance comme telle n'ouvre pas sur l'Autre. C'est pourquoi, la dernière fois, je l'ai dite autistique.

Je suis content parce que c'est simple et que ça me paraît difficilement contestable. Là, au plus simple, on arrive à saisir que la jouissance construite conceptuellement par Lacan n'est pas la libido freudienne.

En effet, la libido freudienne, son propre, son privilège, son goût – elle s'amuse à ça – c'est de circuler. Ca circule partout. La libido freudienne, comme on dit, s'investit. Et puis elle se désinvestit. Elle était ici, la voici là-bas. C'était Paul, maintenant c'est Pierre. Elle passe son temps à se transfuser dans l'Autre. A l'occasion, le sujet doit s'évertuer à un peu se regonfler, ou on doit l'aider à se regonfler pour qu'il récupère un petit peu de cette libido qui circule. Ou bien il l'a tellement récupérée qu'il en est tout enflé, mégalo, et alors il faut obtenir qu'il accepte d'en céder au monde extérieur pour quand même s'intéresser à quelque chose.

Cette description sommaire est assez probante dans la métapsychologie freudienne du coup de foudre, où on assiste à la soudaine transfusion de libido aimantée par l'Autre – le sujet se trouvant de ce fait sous la domination de cet Autre. Il y a tout lieu de croire, en tout cas, que dans cette description du coup de foudre par Freud – et de ce phénomène sur lequel il insiste, et qui est la suggestion, l'assujettissement à l'Autre investi – on a tout lieu de croire qu'il est éclairé par sa propre expérience amoureuse avec la divine Martha devenue son épouse. C'est un phénomène qui n'est pas inconnu de la partie mâle de l'espèce, mais dont peut-être les exemples les plus probants, les plus saillants, les plus constants, les plus permanents, sont plutôt donnés par l'autre côté.

J'entendais, dans l'expérience analytique, un sujet dont je ne vois pas pourquoi on dirait simplement qu'il s'agit d'une hystérique, alors qu'il s'agit plutôt d'une amoureuse, c'est-à-dire d'un sujet qui témoigne avoir choisi, au sortir de l'Œdipe, la voie de l'amour dans le rapport à l'Autre. C'est un sujet qui se rappelle fort bien, entre sept et treize ans, d'avoir été amoureuse du même petit garçon, et que sa libido était si bien investie de ce côté-là qu'un certain nombre de désagréments de sa vie familiale lui passaient absolument au-dessus de la tête. Ici, la voie de l'amour l'avait protégée, mise à l'abri. Et elle a continué comme ça dans son existence – existence scandée par l'amour d'un homme, pas toujours le même, bien sûr. Ca témoigne d'un sujet dont le fil de l'existence est donné par *être amoureuse de.*

Le mâle a tout de même beaucoup plus de mal à se détacher de son organe. L'investissement phallique n'ouvre pas, si je puis dire, naturellement à l'Autre.

Ca borne plutôt l'horizon. Ca enferme le sujet. A l'occasion, ça l'enferre. C'est un enfer. C'est ce que Lacan isole par le thème de l'idiot. De ne pas arriver à se détacher de son organe, on a longtemps cru que ça rendait idiot. Ce n'est pas faux. Ca rend idiot, quand c'est exclusif, en ceci au moins que ça met à part. Ca rend singulier, au sens où ça retranche du lien social.

Voilà deux figures antithétiques, l'idiot et l'amoureuse, dont je ne dirai pas que ça résume la relation entre les sexes. Même s'il y a, n'est-ce pas, un peu de ça quand même, il y a bien sûr une dose d'idiotie et d'amour chez chacun, presque chez chacun.

Ce que je vous invite à retenir de ce petit théâtre où figurent l'idiot et l'amoureuse, qui peut bien sûr être représenté, c'est que la construction de la jouissance par Lacan est du côté de l'idiot, c'est-à-dire comme telle hors lien social, c'est-à-dire n'étant pas comme telle voie d'accès à l'Autre. Elle est, au contraire, ce qui doit être surmonté pour y avoir accès. Ca fait penser à l'expression de Nietzsche, à savoir que l'homme doit être surmonté. Eh bien ici, c'est la jouissance.

L'amour, lui, qui suit les circulations et les vicissitudes de la libido, il est au principe même du lien social. C'est au point qu'on aperçoit par là que le statut de l'Autre passe bien plus par l'amour que par la jouissance. On aperçoit par là pourquoi notre maître Lacan, dans son Séminaire *Encore* consacré à la construction de ce concept de jouissance, confronte cette jouissance à l'amour, et pourquoi cette antithèse, cette dialectique, cette tension entre la jouissance et l'amour parcourt toute sa recherche.

L'introduction du concept de jouissance ébranle le concept même de l'Autre. En tout cas, quand on prend cette perspective, elle empêche de penser que l'Autre est donné, est donné comme déjà là. Par contre, quand on prend les choses par le biais du langage, par le biais de la structure de langage – et c'était ce sur quoi Lacan ne se privait pas de mettre l'accent en tant que structuraliste –, l'Autre est conçu comme déjà là au départ, et c'est alors d'autres termes qu'il s'agit d'en déduire. Ici, cet Autre, il est plutôt à élaborer à partir de l'amour.

Introduire dans l'affaire le concept de jouissance implique aussi – j'y reviendrai – que le sujet lui-même n'est pas donné comme tel au niveau de la parole. Quand on parle du concept de la parole, le sujet est comme de veine avec ce concept. Mais à partir de l'introduction du concept de jouissance, il n'apparaît pas lui-même donné au niveau de la parole : il est avant tout défini comme ce qui est visé dans l'amour. C'est ce qu'on peut dire, d'une façon un peu énigmatique, au détour de ce Séminaire *Encore*.

Je voudrais faire ici un petit retour sur le blablabla dont j'ai blablaté la dernière fois.

Oui, le blablabla a toutes les raisons de nous intéresser étant donné le soupçon qui pourrait me venir que tout ça ne serait que du blablabla. D'ailleurs, Lacan le signale dans sa "Direction de la cure", page 586 des *Ecrits*, en évoquant le temps où l'analyste communique les directives de départ de l'énonciation dans l'analyse. C'était en 1958. Aujourd'hui, évidemment, c'est moins saillant. Les directives de départ de l'analyse, ça court un peu les rues. Ce n'est pas le plus courant qu'il faille les donner sous une forme prescriptive. Mais enfin, évoquant le temps où l'analyste communique ces directives de départ, Lacan précise que la vérité de ce temps-là de l'analyse *"consiste à faire*

oublier au patient qu'il s'agit seulement de paroles". C'est déjà faire planer sur l'analyse le soupçon de l'imposture, le soupçon que tout ça n'est que du blablabla.

Cette phrase, quand elle émerge, c'est d'ailleurs une interprétation. C'est même l'interprétation radicale. Quand vous dites à quelqu'un qui vous cause que tout ça c'est du blablabla, vous disqualifiez la communication comme telle. Vous disqualifiez au moins le signifié. Je dis que c'est l'interprétation radicale parce que c'est l'interprétation qui rend inutile tout autre interprétation. Ca dit que vous n'allez pas perdre une seconde à essayer de savoir ce que ça dit vraiment. En disant que tout ça n'est que du blablabla, vous accusez le semblant du signifiant, vous visez ce qui, dans le signifiant, n'est que semblant.

Ca a sa place dans le dialogue de l'idiot et de l'amoureuse. Ca peut être l'idiot qui se déclare à lui-même, ou à son copain, autre idiot, que les propos qu'il déverse dans les oreilles de l'amoureuse ne sont que du blablabla. On peut dire par là qu'il n'y a que la jouissance de l'organe qui, en définitive, l'intéresse par le truchement de l'amoureuse. Il y a blablabla quand la communication n'est qu'un voile, le voile de ce qui se passe d'autre. C'est blablabla quand il y a anguille sous roche, si je puis dire, quand il s'agit d'autre chose dans ce qu'on vous raconte.

Cette autre chose, dans la règle, c'est de vous baiser. Il y a blablabla quand il s'agit de vous baiser. Ca veut dire que le signifiant ne sert qu'à détourner l'attention de l'enjeu, et que cet enjeu consiste toujours à vous soustraire quelque chose. Il y a finalement du blablabla quand ça se fait à votre détriment. Le signifiant, il faut bien le dire, ça s'enchaîne toujours à votre détriment. Et spécialement quand il s'agit de vous détrousser, ou de vous trousser, ou de vous envoyer au casse-pipe.

Le terme de blablabla, il désigne bien que ce qui opère dans la communication est en fait une quête de jouissance, de jouissance faite à votre détriment à vous. C'est en cela que l'imputation de blablabla dénonce l'idéal. C'est fait pour dénoncer le bon, le beau, le vrai, et pour ramener au cynisme de la jouissance. Ca dit que vous n'êtes que l'instrument de la jouissance autiste de l'Autre - l'instrument, la chair, la chair à canon.

J'avais demandé, la dernière fois, qu'on m'apporte des références. Eh bien, cette semaine, on m'en a fait parvenir sur le blablabla, terme qui figure au *Robert* mais dans le supplément que je n'avais pas regardé la dernière fois, qui figure aussi dans le *Dictionnaire historique de la langue française*, et dans celui de l'Académie.

Evidemment, Céline est au premier rang dans les utilisateurs du blablabla. Par exemple dans cette phrase de *Bagatelles pour un massacre : "Le haut idéal des masses : blablabla."* C'est là l'usage proprement cynique et dénonciateur des idéaux. Mais le cher Prévert lui-même, avec son petit côté anarchiste, est aussi une des références du blablabla, du style : avec des mots, on vous envoie vous faire tuer. Il évoque la guerre séquestrant les vivants, et on entend ceci : *"Le bleu blanc rouge, le blablabla des trafiquants d'armes, trafiquants d'âmes."*

C'est une sorte d'équivalent de ce que j'avais commenté naguère, c'est-à-dire le *Mon cul !* de Zazie – ce *mon cul* que Zazie affecte aux propos morigénants

et moralisateurs de son tonton et du reste de la famille. Elle sanctionne tous ces idéaux par un *mon cul* dont la signification est voisine d'un *tout ça c'est du blablabla.* Mais s'y ajoute une précision qui a son prix, à savoir que c'est aussi ce qu'on exprime en disant *du vent!* C'est pas le vent dans les voiles, qui porte, qui emmène. C'est la réduction du signifiant à sa matière, mais à sa matière évanescente - un simple déplacement d'air, ça ne pèse rien.

Les étymologies du blablabla sont nombreuses. On nous l'ancre, comme c'est assez évident qu'on peut le faire, dans l'onomatopée qui serait empruntée à la sonorité des lèvres en mouvement. Disons que dans blablabla, il y a l'écho du simple bruit de bouche. C'est pourquoi on le rapporte au babillage ou au babil – ce qui, après tout, vaut d'être un petit peu considéré, car le bruit de bouche pourrait être une incarnation de l'apparole. On constate en effet, dans le développement, que l'appareil à paroles se met en marche avant la transmission de signifiés précis. L'appareil à paroles se met en marche avant ce que Lacan appelle la prise dans le discours, dans un discours. Néanmoins, je ne pense pas que le babillage soit du blablabla.

Si vous le permettez, dans le fil de mon blabla, je voudrais un instant m'arrêter sur l'enfant et sa bouche. Non seulement on m'a rapporté, cette semaine, des références fort précieuses – je remercie les personnes qui ont bien voulu se donner cette peine – mais on m'a apporté également ma petite fille. La rigueur des temps fait que je ne peux la voir très souvent, et j'ai donc pu, pensant à vous, examiner, écouter ma petite fille de cinq mois et demi. Eh bien, cela m'a confirmé dans ce que je pense, à savoir que le babillage n'est pas du blablabla, et que ma bouche, si je puis dire, n'est pas *mon cul.*

Première remarque. Il est clair qu'à des moments déterminés le sujet se lance dans des bruits de bouche. Il fait passer un peu de souffle rythmique, dont d'ailleurs des travaux savants ont montré que dès cet âge-là, et même avant, ça a des affinités avec le langage articulé, avec la langue dans laquelle le sujet est plongé. On ne babille pas de la même façon selon qu'on est dans un bain de français, d'anglais ou d'espagnol.

Donc, à intervalles réguliers, il est parfaitement exact que le sujet se lance dans des bruits de bouche, et semble-t-il – autant qu'on puisse l'inférer de ce qu'on voit – avec une satisfaction visible, très différente des cris et des pleurs qui semblent indiquer un mécontentement profond.

Ce qui fait quand même objection à considérer qu'il s'agit là de l'apparole, c'est qu'il n'y a pas de doute que l'Autre existe pour ce sujet. L'Autre existe sérieusement, ainsi que le monde extérieur. On peut même dire qu'il existe d'autant plus qu'il n'y a pas d'interposition du langage. La petite de cinq mois et demi, elle ne peut précisément pas dire que tout ça n'est que du blablabla. On ne peut dire que tout ça n'est que du blablabla que quand on sait blablater. Ce n'est pas dans ses moyens. Le monde extérieur, elle ne peut pas, si je puis dire, l'envoyer chier. Il est là. Ca fait que les manifestations de cette petite fille paraissent quand même beaucoup plus d'ordre amoureux que d'ordre idiot. L'Autre existe très fort. Il suffit d'aller la visiter le matin pour la voir se gondoler à mon arrivée, et d'une façon qui semble indiquer qu'elle reconnaît un autre.

Ce qui est notable, c'est l'usage impératif qui est fait du bruit de bouche, mais c'est plutôt, je l'ai dit, sous la forme des cris ou des pleurs. C'est ce qu'on

interprète comme avoir faim. A cinq mois et demi, il y a une impatience ou une impérativité qui pèse vraiment son poids. On peut dire qu'il s'agit là d'une petite fille qui n'a pas sa langue dans sa poche. C'est même plutôt, le moment voulu, de l'ordre de la sirène. Je ne veux pas dire la sirène langoureuse mais la sirène qui fait savoir que le moment est venu.

Néanmoins, il est sensible que le besoin, qui marque tout de même sa présence, communique évidemment avec le leurre. Le suçotement est comme en continuité avec l'allaitement, avec le rapport au biberon. Le suçotement du pouce ou de la tétine indique bien qu'il y a un usage jouissif de la bouche. Il serait abusif d'étendre le concept de besoin pour couvrir ces phénomènes. On ne peut pas ne pas y impliquer le concept de jouissance – une jouissance qui, par le biais de ce petit objet qu'est le pouce ou la tétine, est empruntée au corps.

Alors, bien sûr, plus tard, elle décrochera son téléphone, et puis elle échangera des propos avec des autres. On m'a d'ailleurs signalé un film qui va dans ce sens, qui s'appelle *Denise au téléphone*, et qui est tout entier composé de plans fixes où l'on voit des personnages, tous isolés, s'entretenir avec les autres au téléphone. Ce concept me ravit parce que ça travaille justement le joint entre l'apparole et la parole. Si on voit les personnages tous seuls, on doit voir l'aspect autistique de la jouissance à parler, en même temps qu'il y a le téléphone qui est un appareil qui incarne par excellence la relation à l'Autre. J'irai certainement voir ce film pour vérifier si cette description, non du scénario, mais du simple dispositif, a donné lieu à une oeuvre qui va dans ce sens.

Il est donc sensible que du besoin, on passe au semblant. Du suçotement comme alimentation, on passe insensiblement au suçotement de rien, au suçotement qui n'alimente plus, mais où on implique, à partir précisément de ce semblant, qu'il y a une jouissance en jeu. D'où la proposition de Lacan que c'est toujours à partir du semblant que s'appareille la jouissance. On en a là un exemple. Cet usage jouissif de la bouche invite à saisir qu'il y a un usage jouissif du corps et pas seulement de la bouche.

On peut prendre ça dans le développement. C'est vrai que quand on n'a pas vu le bébé pendant deux ou trois mois, on s'aperçoit des progrès qui sont faits dans la coordination motrice. Par exemple, maintenant, il se tient assis. On peut référer ça au développement. Mais enfin, ce qui est quand même notable, c'est la satisfaction profonde de ce petit être à se trouver assis, et à toiser l'assistance de sa petite taille. Il a là le sentiment de prendre sa place dans le monde. Puis, quand il est mis debout, d'une façon hésitante – on joue à le mettre debout – et qu'il esquisse des mouvements de marche, alors, vraiment, c'est la gloire. C'est vraiment le rayonnement. On ne peut pas ne pas penser ici que tout ce qui serait développement est en fait satisfaction, qu'il n'y a pas de développement autonome, mais qu'il est infiltré, à chaque moment, de satisfaction.

C'est là l'illustration formidable et très simple de ce que la dernière fois je peinais à transmettre de cette proposition de Lacan, à savoir que *la réalité est abordée par les appareils de la jouissance.* C'est vraiment comme si ma petite fille avait dit : *Mais bien entendu !* Elle démontre, en effet, un usage épistémique de la bouche. A côté de l'usage jouissif de la bouche qui est évident, il y a un usage épistémique qui ne l'est pas moins. La bouche, cet

appareil de la jouissance qui est vraiment au centre de l'usage jouissif du corps, est évidemment l'appareil principal dont dispose le sujet pour aborder la réalité. Ma petite fille, quoi que ce soit qui passe à sa portée, hop! elle le met dans la bouche. En même temps qu'un appareil de la jouissance, il est clair que c'est un appareil de la connaissance. On ne connaît bien que ce qu'on a mis dans sa bouche.

On procède même au léchage, à la mastication de choses qui sont parfois très ragoûtantes. Par exemple, le seul fait d'approcher la main, fait qu'elle s'intéresse à la montre. Alors, on lui donne la montre, et hop! elle avale la montre. Elle ne lit pas l'heure, elle avale la montre. Je ne sais pas si vous avez essayé de mettre votre montre dans votre bouche, mais ce n'est pas bon. Ca laisse donc penser que ce n'est pas là le plaisir qui commande, mais qu'il y a comme une volonté épistémique, et que la prise en bouche est ce par quoi la réalité est essentiellement abordée. On a ici, si je puis dire, un modèle épistémo-érotique qui paraît essentiel.

Il y a un autre usage mais que je n'ai pu observer assez longtemps pour voir exactement la place que ça avait – ça sera pour la prochaine fois – à savoir le rôle que joue le fait de laisser tomber l'objet qu'on a en main. Evidemment, on peut impliquer ici la prise musculaire insuffisante, mais on a quand même le sentiment qu'il y a une esquisse du rejet de l'objet, et que ça doit faire partie aussi de ce processus épistémique. On a le sentiment qu'il y a un certain *faire disparaître l'objet*, qui entre, si je puis dire, dans ce circuit de connaissance.

J'ai pensé qu'on avait déjà, là, l'esquisse d'un jeu de petite fille qui consiste à aller se cacher dans l'épaule de la personne qui la tient, pour ne pas voir le méchant qui s'approche. En tout cas, il y a là l'esquisse d'un *se détourner la tête* qui fait penser que le *laisser tomber* n'est pas seulement d'ordre musculaire, mais qu'il y a bien un *faire disparaître* l'objet sans le pouvoir de le ramener, ce qui fait qu'on n'est pas encore dans la situation classique freudienne.

Il faudrait que je dise encore un mot sur les bruits de bouche et les cris ou les pleurs qui ne sont pas la même chose. Evidemment, les cris et les pleurs sont un effort musculaire sensible, un effort pulmonaire qui mobilise beaucoup et qui fait, à l'occasion, que la petite fille peut devenir toute rouge de colère pendant quelques secondes. Il y a donc là un effort puissant qui contraste avec la faible dépense énergétique que représente le simple babil.

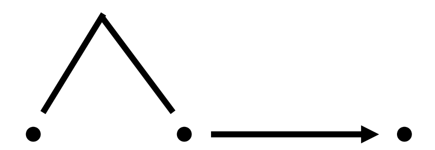
Là, on est juste au moment où les pleurs, qui semblaient nécessaires à convoquer l'objet alimentaire, commencent à céder la place à certains bruits de bouche pour le même usage, c'est-à-dire que le bébé semble pouvoir se contenter d'esquisser des pleurs sans vraiment s'y donner à fond la caisse, et constater que l'esquisse de pleurs suffit à alerter l'Autre. C'est comme si on assistait doucement au passage de l'effort des pleurs à quelque chose qui est de l'ordre du message et du signifiant.

Là, évidemment, l'Autre est extrêmement présent, puisqu'on se contente de petits pleurs esquissés, de petits bruits d'alerte, à condition qu'on s'aperçoive que l'Autre s'affaire pour vous préparer l'aliment. Mais on ne le quitte pas des yeux, on le surveille étroitement. S'il paraît s'en distraire, hop! on remet toute la gomme.

Je n'ai pas sur tout ça des conclusions définitives, et ce n'est pas toujours

simple dans ces circonstances d'avoir l'esprit scientifique, mais, en tout cas, et même s'il y a une parenté entre l'onomatopée et le blablabla, le babillage n'est pas du blablabla. S'il y a vraiment une chose qui n'est pas du blablabla, c'est ça.

Revenons à jouissance et amour, et à ce que disais, à savoir que l'introduction du concept de jouissance rend problématique le statut même de l'Autre. Au fond, on pourrait mémoriser la chose de la façon la plus simple en se représentant cet autisme de la jouissance par un trajet en boucle, et l'amour comme relation à l'Autre par un vecteur qui s'en va vers un second point subjectif :



Le fait que la jouissance n'est pas une relation me paraît à mettre au centre de la question. Je crois même que c'est à partir de là ce que Lacan esquisse à un moment de son Séminaire *Encore*, quand il dit que la jouissance est finalement une substance, et qu'il faudrait élaborer la substance jouissante ou jouissive, la jouissance comme substance.

Je crois que ça veut dire que la jouissance n'est pas une relation. Après tout, le concept même de substance suppose une certaine autonomie d'être. Il suppose qu'on peut saisir ce dont il s'agit en soi, qu'on n'a pas besoin d'autre chose pour penser ou pour saisir ce qui est substance. C'est quand même dans cette veine que Spinoza poussera les choses à l'extrême en ne concevant qu'une seule substance. S'il y a une substance digne de ce nom, il ne peut pas y en avoir une autre. Donc, le concept de substance est par excellence un concept qui s'oppose à la relation.

Je disais aussi que Lacan précise le concept de sexualité, de telle sorte que c'est essentiellement une relation. Ce que je mets donc en rapport, c'est ce statut de la jouissance comme substance, cet axiome que *la jouissance est une substance*, et l'axiome explicite de Lacan qu' *il n'y a pas de rapport sexuel*. C'est précisément parce qu'il construit le concept de la jouissance comme une substance, que ça s'articule avec le *il n'y a pas de rapport sexuel*. Ca veut dire qu'il construit la jouissance comme faisant obstacle au rapport sexuel. La substance jouissante fait obstacle au rapport sexuel.

C'est là un tour. C'est très difficile de se faire à cette perspective, et justement quand on a suivi l'enseignement de Lacan où jusqu'alors la relation était toujours fondamentale. En effet, de ce belvédère où nous sommes, nous mettons l'accent sur un terme qui ne comporte pas la relation. Ca jouit. Ca jouit, et la jouissance n'est pas comme telle une relation avec quelque chose d'autre. C'est le frémissement de la substance.

C'est précisément là qu'on s'aperçoit – et c'est si simple qu'on ne le voyait pas – que justement, pour Lacan, la relation n'a jamais fait problème. Pendant vingt ans, il a déplacé la relation aux quatre coins de ses schémas, et il a toujours pris ça comme une donnée de base. On peut dire que ce qui a toujours

été premier chez lui, c'est la relation.

Voyez ce que ça éclaire, par exemple, du "Stade du miroir". Ce "Stade du miroir", qu'est-ce que ça représente ? Ca représente ceci, qu'il n'est essentiel au sujet que la relation à l'Autre. Le "Stade du miroir" ne nous met en scène le corps que comme le corps visuel, le corps scopique, c'est-à-dire déjà le corps mis hors de soi, le corps projeté. D'emblée, on a affaire à un corps aliéné, c'est-à-dire à un corps devenu Autre. L'Autre est donc déjà là, d'emblée, au départ. C'est même la démonstration propre du "Stade du miroir": vous avez toujours primordialement rapport à un Autre. Par contre, la construction du concept de jouissance, ça dit que la jouissance n'a foncièrement rapport qu'à elle-même. A ce moment-là, ça rend problématique l'Autre, ça oblige à déduire l'Autre, alors que dans "Le stade du miroir", on n'a pas à le déduire, il est là.

C'est là qu'on s'aperçoit ce que Lacan nous fait passer avec "Le stade du miroir" concernant la libido. En effet, "Le stade du miroir", c'est la jouissance en tant que pensée à partir du narcissisme. Mais qu'est-ce que ça veut dire que la libido soit narcissique ? Qu'est-ce que ça veut dire d'insister sur ça dans Freud, d'insister sur ce fait que la libido est narcissique, qu'elle est un phénomène narcissique ?

Ca veut dire, quand on raisonne à partir du "Stade du miroir", que la jouissance est tout naturellement accrochée à l'Autre. La promotion du narcissisme, c'est que précisément l'Autre ne fait pas de problème. Il n'y pas d'opposition entre l'Autre et la jouissance. La jouissance est tout naturellement appareillée à l'Autre. "Le stade du miroir" ne dit pas qu'il y a rapport sexuel mais qu'il y a un rapport narcissique. Mais, par là-même, le rapport sexuel peut se modeler sur ce rapport narcissique. Et c'est ce que Lacan a appelé plus tard la relation imaginaire.

Qu'est-ce que c'est que la relation imaginaire du point de vue que nous pouvons prendre maintenant ? La relation imaginaire, ça veut dire qu'on peut et qu'on doit penser ensemble la jouissance et l'amour, que la jouissance, la libido freudienne, ça va de pair avec l'amour. C'est alors avec *Encore* qu'on voit se disjoindre la jouissance et l'amour, Lacan essayant d'ordonner les deux. La scission de la jouissance et de l'amour, c'est ce qu'il opère vers cette fin de son enseignement.

Pour voir à quel point la relation est là essentielle et se retrouve partout, prenons la relation symbolique. Au fond, le rapport symbolique du sujet et de l'Autre est ordonné sur le schéma de la communication. La relation symbolique repose donc sur un rapport foncier à l'Autre. Qu'il soit un autre sujet ou l'Autre comme lieu du langage, le rapport à l'Autre est ici foncier et pas du tout problématique. On peut dire que Lacan formule qu'il y a un rapport symbolique. Il modèle même, explicitement, le rapport sexuel sur le rapport symbolique, puisqu'il prend comme exemple majeur de la parole vraie, le *tu es ma femme.* Il dit que dans cet acte de parole s'accomplit une création, et que le sujet se trouve alors reconnu dans un nouveau statut, etc. On peut dire qu'on a là, à partir du rapport symbolique, la possibilité de dire qu'il y a un rapport sexuel. Il y a un rapport sexuel au niveau symbolique, et c'est là que prend son sens l'accent mis par Lacan sur la promesse, le pacte de parole, etc.

Prenons le désir comme troisième exemple. L'année dernière, j'ai longuement expliqué comment ce concept du désir consistait à faire passer la libido

de l'imaginaire au symbolique. C'est sous le nom de désir que la libido passait au symbolique. Ce qui est essentiel, c'est que ça continue d'obéir au schéma de la communication, comme le marque bien la formule que *le désir est le désir de l'Autre.* Ca veut dire que l'Autre est d'emblée inclut dans le concept du désir. La libido apparaît ici comme le phénomène sémantique de la structure, et il y a comme une évidence de ce rapport sémantique. Le rapport sexuel est lui-même analysé comme un certain rapport sémantique du désir, à partir du signifiant du phallus.

Il y a encore un quatrième exemple où cette présence de la relation est évidente. C'est au niveau le plus radical, au niveau même du signifiant. Lacan s'est précisément attaché à montrer qu'il y a du rapport au niveau du signifiant. Ce qui rend compte de la phrase que *"le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant",* c'est le mot *autre*. Il est là au niveau du signifiant. Il y a du rapport à ce niveau-là.

Dans le Séminaire *Encore*, cet axiome, il ne parait plus du tout évident à Lacan. Dans *Encore*, il pose la question de comment ça peut se faire. Il pose au fond la question limite. Comment est-ce que ça peut se faire que le signifiant devienne le signe d'un sujet pour un autre signifiant ? Comment est-ce que ça peut se faire que le signifiant représente un sujet ? Là, la relation devient problématique, parce que quand on considère les choses dans la perspective de la jouissance comme substance, c'est-à-dire comme non-relation, alors la relation fait problème partout où elle est, et spécialement au niveau sexuel – ce qui fait que ça s'articule avec le *il n'y a pas de rapport sexuel.*

C'est pourquoi Lacan cherche comment l'amour s'introduit dans la jouissance. Comment l'idiot peut-il devenir un amoureux ? Qu'est-ce qui constitue vraiment le signe de l'amour ? C'est ce qu'il amène d'une façon énigmatique dès le début de son Séminaire *Encore*. La question du signe de l'amour, c'est la question de comment le signifiant devient signe du sujet. Autrement dit, la jouissance impose de rompre avec l'évidence de la relation à l'Autre. La jouissance ne rejoint pas l'Autre.

C'est de là qu'on saisit Lacan comme nous donnant la définition même de la jouissance. La jouissance modèle, c'est la jouissance phallique comme jouissance de l'organe. Et Lacan la décrit précisément comme séparée du rapport sexuel. Ce qu'il inclut dans son concept de jouissance, c'est que la jouissance ne convient pas au rapport sexuel. La phrase figure en toute lettre dans le Séminaire *Encore : "La jouissance ne convient pas au rapport sexuel."*

Il faut comprendre ça de façon radicale : la jouissance ne convient pas *comme telle* au rapport. Elle n'est pas de l'ordre du rapport, elle n'ouvre pas sur le lien avec l'Autre. La jouissance est plutôt de l'ordre de la substance. Son modèle est donc la jouissance de l'organe, et dont Lacan ne fait pas la copule. On peut faire du phallus ce qui permet l'accrochage des corps, mais si on saisit le phallus dans la perspective de la jouissance de l'organe, le phallus devient au contraire obstacle - obstacle par quoi l'homme n'arrive pas à jouir du corps de la femme. Ce dont il jouit, c'est de la jouissance de l'organe.

Il faut saisir évidemment la logique de la chose parce que ce n'est pas ce qui paraît le plus évident à une première écoute. On pourrait au contraire penser que le phallus, loin d'être l'obstacle à jouir du corps de la femme, est plutôt ce

qui le permet, ce qui en est l'instrument. Ca s'inverse dès lors qu'on définit la jouissance comme substance et qu'on l'oppose à la relation.

Lacan construit essentiellement la jouissance comme phallique. Il le dit d'ailleurs, page 14 de *Encore : "La jouissance [...] est phallique, c'est-à-dire qu'elle ne se rapporte pas à l'Autre comme tel."* On ne jouit jamais que de son corps, ou que d'une partie de son corps - la question devenant après: comment entre dans l'affaire le corps de l'Autre ? A quel titre y entre-t-il ?

C'est pourquoi, par rapport à la jouissance comme phallique, la jouissance qui serait jouissance du corps de l'Autre sexué apparaît comme problématique. Lacan va jusqu'à dire qu'elle a le *"privilège d'être spécifiée par une impasse"*. D'où la nécessité de problématiser les termes de jouissance de l'Autre. S'il n'y a pas de rapport sexuel, la jouissance de l'Autre est en effet un problème.

On voit bien que l'Autre sur lequel on s'interroge dans cette perspective, ce n'est pas l'autre imaginaire, celui du "Stade du miroir", ni l'Autre symbolique, celui du langage, ni non plus l'Autre du désir, qui est le pivot même du désir. Ce n'est pas non plus l'Autre signifiant, soi-disant articulé tout naturellement avec le premier. C'est l'Autre comme sexué, c'est l'Autre comme incarné en tant qu'être sexué. Alors, à ce niveau, il n'y a pas une relation. Elle existe au niveau imaginaire, au niveau symbolique, au niveau du désir, et même au niveau élémentaire du signifiant, mais au niveau de l'être sexué, au niveau où il s'agit de la jouissance, elle n'existe pas. C'est ce que Lacan traduit en disant qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

De ce Séminaire *Encore*, on a retenu surtout ce que Lacan avait apporté sur la sexualité féminine. On a même prélevé volontiers ces parties du Séminaire comme ayant un éclat particulier, et elles l'ont. Mais si on replace ça dans cette articulation d'ensemble, ce que Lacan formule sur la sexualité féminine s'inscrit dans la veine de montrer en quel sens l'Autre c'est du blablabla, en quel sens, du point de vue de la jouissance, de la substance jouissante, du point de vue de la non-relation essentielle, l'Autre est un fantôme, n'est pas une substance.

C'est pourquoi Lacan prend les choses du côté de l'impasse mâle, du côté de l'idiot. Il aborde quand même la sexualité féminine comme d'abord le rapport du mâle à l'Autre féminin, un rapport à quoi justement fait obstacle la jouissance de l'organe. C'est de là qu'il s'attache à montrer que la jouissance, toujours limitée par la jouissance de l'organe, ne rejoint pas l'Autre. C'est le modèle qu'il emprunte à Don Juan.

Je développerai ça la prochaine fois, mais qu'est-ce qui remplace, tout au long de ce Séminaire et dans la suite de ce que Lacan élabore, la relation ? – cette relation qu'il n'y a pas à ce niveau fondamental. Bien sûr, il y a des tas de relations mais, d'une certaine façon, elles sont du blablabla – ce qui n'empêche pas qu'il faut les déduire, saisir comment elles peuvent se brancher sur ce circuit autistique de la jouissance. Qu'est-ce qui donc remplace la relation ?

Eh bien, je propose que ce qui remplace la relation, c'est le ratage. *Il n'y a pas de rapport sexuel*, ça se lit aussi : *il n'y a que du ratage sexuel.* C'est ce qui revient chez Lacan : le signifié, il rate le référent, et puis l'objet c'est essentiellement le ratage. Il démontre les différentes façons de rater le rapport sexuel. De la même façon que je peux dire que le concept de substance s'oppose à celui de relation, disons que le *il n'y a pas de rapport sexuel* introduit à l'uni-

versel du ratage sexuel.

Reste à penser comment peut se soutenir le statut de ce *il n'y a pas de rapport sexuel*. En effet, s'il n'y a pas de rapport sexuel au niveau du réel de la jouissance, il faut bien dire qu'à ce niveau-là c'est invisible. C'est ce que Lacan note à l'occasion, à savoir qu'on s'en accommode parfaitement : *"Ce que Freud a repéré de ce qu'il appelle la sexualité, que cela fasse trou dans le réel, c'est ce qui se touche de ce que personne ne s'en tirant bien, on ne s'en soucie pas plus."* Au fond, ça dit que la preuve qu'il n'y a pas de rapport sexuel, la preuve que ça fait trou dans le réel, c'est que ça rate, et qu'en définitive tout le monde s'en fout.

Comment le fait que tout le monde s'en fout, peut-il faire preuve ? Eh bien, ça suppose quand même que ce réel-là, cette dimension qui est le niveau où fait défaut la relation, puisse, par certains biais, accéder au symbolique. C'est peut-être une des thèses les plus singulières que Lacan esquisse, à savoir que le réel, par un certain biais, peut accéder au symbolique.

C'est ça, la fois prochaine, que je vais essayer de montrer. Ca a son importance pour nous en ceci que l'interprétation, l'interprétation dans le ternaire que j'ai dit, celui de l'apparole, de lalangue et de *Litturaterre*, est essentiellement coordonnée au ratage. Elle est sur la voie même par où le réel accède au symbolique. Disons que c'est là que l'impasse deviendrait vraiment perceptible comme impossible.

Je reprendrai ça la prochaine fois, où j'espère arriver jusqu'à *Litturaterre.*

IX

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 14 février 1996

De la relation au ratage, c'est ainsi que j'ai résumé, la dernière fois, le chemin que j'ai parcouru et que j'espère vous avoir fait parcourir.

Pour que cette formule prenne sens, il a fallu isoler le concept de relation qui est à l'œuvre dans l'enseignement de Lacan, et dont la présence, sous des formes diverses, se marque partout. Elle s'y marque tellement constamment qu'elle n'y est pas même explicitée ni thématisée, jusqu'à ce qu'elle connaisse une sorte de *breakdown* au niveau proprement sexuel. Et encore, avant que de ce *breakdown* même, Lacan fasse un nouveau départ de sa déduction, lui a-t-il fallu, une fois qu'il s'en est aperçu, tout un temps pour comprendre. C'est une des choses que j'essayerai de montrer aujourd'hui.

J'ai dit : *niveau proprement sexuel.* Je crois, la dernière fois, avoir expliqué comment il faut l'entendre, comment il faut entendre ce *proprement sexuel.* Il faut l'entendre à l'inverse de Freud, à l'inverse de ce que Freud entendait par sexualité et dont il a donné une conception qu'on peut dire généralisée.

Ce qui a fait le plus évidemment scandale dans la découverte freudienne, c'est que la sexualité s'étende beaucoup plus loin que le domaine où, jusqu'à Freud, on la cantonnait. Dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité,* il montre la sexualité déjà présente et repérable dans les comportements de l'enfant, et infiltrant les discours, les oeuvres, l'art, la culture. Cette sexualité s'étend très loin. Mais Lacan, lorsqu'il s'emploie à la reformuler, à l'appareiller de façon nouvelle, il en donne, au contraire, une conception restreinte - une conception restreinte de ce qui est proprement sexuel.

La dernière fois, j'ai souligné que pour lui ça concerne, à proprement parler, le rapport à l'Autre sexe, à l'Autre corps en tant que sexué, et spécialement en tant que sexué différemment. C'est en restreignant ainsi la portée de la sexualité, en focalisant le sexuel sur le corps à corps, sur le corps sexué à corps sexué, qu'il démontre – et aussi bien en reprenant Freud – que la relation qui règne en maîtresse ailleurs, dans la parole et le langage, dans la communication comme dans l'articulation, à ce niveau se défait, ou ne se constitue pas.

A ce niveau, c'est-à-dire au niveau sexuel, et précisément au niveau de la jouissance sexuelle, le rapport attendu, le rapport qu'il devrait y avoir, est remplacé par le ratage ou prend la forme du ratage. C'est un abord ou une traduction qui me paraît légitime de la formule *il n'y a pas de rapport sexuel*, que de dire qu'il y a ratage sexuel, au sens où l'objet n'est jamais le bon, plus précisément au sens où le sujet en tant qu'incarné n'accède jamais à ce niveau de l'Autre sexe. Il y a là comme un exil, une barrière.

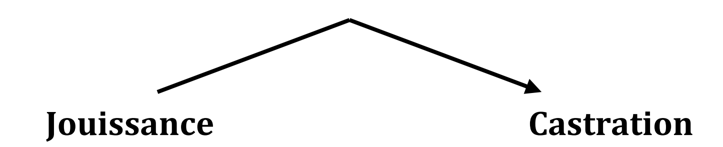
Disons en première approximation – c'est une sorte de point de départ – qu'au niveau de la jouissance, l'Autre n'existe pas. Cela, Lacan l'avait déjà aperçu et formalisé, ou au moins formulé, dans le langage freudien de la

théorie des pulsions. C'est ce qui figure dans un texte qui, je suppose, doit être connu d'un certain nombre d'entre vous, qui est le *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* et qui, traitant du concept freudien de pulsion, souligne que foncièrement la pulsion n'est que pulsion partielle.

Cette formule est déjà une esquisse de ce qui trouve sa frappe dans l'axiome *il n'y a pas de rapport sexuel.* Si la pulsion, en tant qu'elle représenterait la sexualité dans l'inconscient, n'est que pulsion partielle, c'est dire que l'accès à l'Autre du sexe opposé ne se fait par aucune voie unitive, globale. Cette voie est inexistante au niveau de la pulsion. L'accès ne se fait que par la voie des pulsions partielles. C'est dire, en termes freudiens mâtinés de Lacan, que la pulsion ne permet pas d'accéder à l'Autre comme tel, qu'elle ne l'atteint qu'à en faire l'objet d'une pulsion partielle. Ca n'est donc jamais qu'un prélèvement.

Lacan, pour qualifier ce qu'il appelle l'objet *a*, emploie quelque part l'expression de *prélèvement corporel.* C'est dévaloriser l'Autre, c'est le faire déchoir de son statut d'Autre comme tel, le faire déchoir au rang de l'objet *a* de la pulsion. C'est ce chemin que Lacan exprime dans le titre d'un de ses Séminaires : *D'un Autre à l'autre.* C'est déjà dire là qu'il n'y a pas de rapport sexuel en se fondant sur la théorie freudienne modifiée des pulsions, c'est-à-dire en réduisant les pulsions à n'être jamais que pulsions partielles. C'est dire qu'il n'y a pas de rapport à l'Autre, mais toujours et seulement rapport à l'objet.

C'est là d'ailleurs – et ce *d'ailleurs* branche l'articulation d'une autre voie d'approche – le sens lacanien de la castration. Au fond, beaucoup de choses que Lacan a apportées sur ces thèmes, tiennent à une audacieuse combinaison de sa part du complexe de castration freudien avec la théorie des pulsions. Toute une part de l'enseignement de Lacan, avant de s'avancer dans la zone obscure que nous cernons et que nous traversons avec précaution, est faite d'un mixte entre le complexe de castration et la théorie des pulsions. C'est ce qui est en quelque sorte résumé dans la ligne supérieure de son grand Graphe qui sert volontiers de repérage, et qui va de la jouissance à la castration:



Mais, précisément, la zone difficile où nous avançons, elle suppose qu'on s'arrache, qu'on se déprenne de cette captation conceptuelle que Lacan a réalisée, et qui articule toujours la jouissance et la castration, c'est-à-dire une fonction phallique, ou qu'on donne, en tout cas, à cette articulation, une valeur différente.

Prenons un niveau où il y a rapport. Eh bien, au sens de Lacan, dans ce qu'on appelle communément la relation mère-enfant, il y a rapport. C'est ce qu'il démontre à sa façon dans son Séminaire de *La relation d'objet.* Ce Séminaire, qui consacre de nombreux développements à cette relation mère-enfant, rappelle que la mère est une femme, et qu'en cela elle pâtit de sa castration, qu'elle éprouve une nostalgie imaginaire du phallus, et qu'elle leurre cette nostalgie avec son enfant, par son enfant, qui se trouve ainsi,

conformément à l'indication de Freud, substitut du phallus. En cela, cette femme, cette mère, elle est sous le signe de la castration.

Lacan varie, au gré de ses élaborations, sur ce qui peut être permis à cette femme sous le signe de la castration, sur ce qui peut lui être permis de satisfaction. Dans son écrit fameux de "La signification du phallus", il souligne qu'elle trouve sa satisfaction à chercher le phallus comme signifiant de son désir dans le corps de l'homme, de l'homme qu'elle aime. Dans le *Séminaire IV,* elle comble plutôt ce qui lui fait défaut par le corps de son enfant.

Il est alors notable qu'au début du Séminaire *Encore,* et conformément à la ligne développée dans son *Séminaire IV*, Lacan dise encore que dans le rapport sexuel la femme c'est la mère. Dans le *Séminaire IV,* il met plutôt l'accent sur le fait que la mère est une femme. Au départ de son Séminaire *Encore,* il souligne aussi qu'une femme c'est toujours la mère, et qu'elle a essentiellement rapport à l'objet sous la forme de l'enfant. C'est vraiment l'enfant qui est le bouchon qui convient, et qui est dénommé là d'un terme qui évidemment déplace quelque chose, à savoir le *pas-tout* de sa jouissance.

Mais je laisse de côté cette vacillation qui a ses raisons, pour souligner que l'on retrouve l'affirmation qu'une femme a rapport avec le phallus, qu'elle a rapport avec l'enfant, mais que, précisément, on ne trouve pas qu'elle a un rapport de ce type avec l'homme. Tout mais pas l'homme, si je puis dire.

Bien entendu, l'homme, le mâle, dans le rapport sexuel, il a un rapport privilégié avec le phallus. C'est ce que, la fois dernière, je rappelais comme son idiotie fondamentale. C'est un rappel qui figure dans *Encore : "Dans le rapport sexuel, l'homme n'entre que sous le signe de la castration en tant qu'il a rapport au phallus."* A la place du rapport sexuel, il y a rapport au phallus, et c'est l'existence de ce rapport que Lacan a écrit en faisant du phallus une fonction où le sujet comme variable vient s'inscrire. C'est là l'écriture, sous forme de fonction et variable, de ce que Lacan appelle un rapport:

$$\mathbf{\Phi\, x}$$

Comme vous le savez, dans son écrit de « L'étourdit », il démontre de quelle façon chacun des sexes a rapport à cette fonction phallique, c'est-à-dire un rapport biaisé d'un côté et de l'autre, un rapport marqué dans les deux cas par la castration. C'est là, au fond, ce que veut dire la castration, à savoir que le sexuel est toujours marqué par une négativité de structure.

Cette négativité de structure éclate dans le fait qu'un rapport s'établit d'un sujet d'un sexe au phallus et ne s'inscrit pas d'un rapport au partenaire autrement sexué. C'est la valeur que Lacan donne à ce qu'a d'universel le complexe de castration. Alors que dans l'Ecriture, on peut lire que l'homme aura Sodome et la femme Gomorrhe, on peut lire dans Lacan que l'homme aura le phallus et la femme aussi. Il y aura le phallus dans les deux cas comme embarras, comme manque, comme substitut à chercher. Ce qu'on appelle leur sexualité sera là essentiellement conditionnée. L'avoir, c'est craindre de le perdre. Ne pas l'avoir, c'est chercher à l'obtenir. L'avoir ou ne pas l'avoir, de toute façon, ce n'est pas l'être. On retrouve donc, de toute part, cette négativité de structure.

La notation que ce n'est pas être le phallus, ça indique que chaque fois qu'on s'intéresse au désir, on trouve des identifications. Le désir est comme tel

embarrassé d'identifications. Vous savez que Lacan a pu faire de l'identification un phénomène imaginaire. Il a pu aussi lui trouver une structure symbolique. Mais, dans tous les cas, elle concerne le désir.

C'est tout à fait autre chose quand on fait l'effort d'aborder directement la jouissance. C'est ce que Lacan tente dans ce Séminaire *Encore*. Là, ce n'est pas que le phallus soit absent de ses références, c'est que le phallus entre dans cette perspective en tant que jouissance phallique. Ca change beaucoup de choses. Comparez avec cet écrit de "La signification du phallus" que je citais tout à l'heure et qui a beaucoup contribué à fixer la lecture de l'enseignement de Lacan. "La signification du phallus", c'est essentiellement de poser que le phallus est un signifiant, et que, par là-même, c'est un foncteur d'identification. Le phallus signifiant, il est essentiellement identification phallique.

Eh bien, avec ce que Lacan amène dans *Encore*, l'essentiel n'est pas que le phallus soit un signifiant, mais qu'il soit une jouissance, et qu'il soit même, en cela, le modèle de la jouissance. Il est le modèle de la jouissance en tant que, pris dans l'idiotie de la pratique qui s'y rapporte, il incarne le non-rapport à l'Autre. Ce non-rapport à l'Autre, je vous l'avais esquissé la dernière fois en traçant un vecteur en boucle, marquant par là que le vecteur de cette jouissance ne porte pas au-delà, ne fait pas relation à l'Autre.

C'est en ce sens que Lacan peut dire dans *Encore* que la jouissance en tant que sexuelle est phallique. C'est dire que le statut premier de la jouissance n'est pas sexuel. Son statut est phallique, c'est-à-dire *"qu'elle ne se rapporte pas à l'Autre comme tel"*. C'est pour cette raison que Lacan amène dans ce Séminaire, à côté de la jouissance, d'emblée son Autre, à savoir l'amour, l'amour qui est, au contraire, représentable par un vecteur qui d'un point va à un autre. N'hésitons pas à tracer le vecteur de retour où nous retrouvons une cellule fondamentale du Graphe de Lacan qui est l'aller et le retour:



C'est tout à fait à sa place concernant l'amour, puisque vous connaissez le *Witz* de Lacan disant que l'amour est toujours réciproque. C'est une formule qu'il faut entendre avec son grain de sel. Lacan ne pousse pas le paradoxe jusqu'à dire : *si je t'aime, tu m'aimes*. Ca serait démenti par les faits.

Comme il s'est contenté, durant les trente ans de son enseignement, de dire que l'amour est toujours réciproque sans jamais l'expliquer, on en est réduit à devoir le faire. Je crois que ça veut dire bien plutôt : *si je t'aime, c'est que tu es aimable*. A ce niveau-là, c'est indiscutable. Evidemment, ça peut vouloir dire aussi : *si tu es aimable, tu es un peu responsable de ce que je t'aime, et ça pourrait te créer des devoirs*. Mais enfin, cette voie n'est pas forcément convaincante.

Nous avons donc, au début du Séminaire *Encore*, ce couple qui peut paraître saugrenu de la jouissance et de l'amour. Dire que la jouissance est phallique,

c'est dire qu'elle est celle de l'idiot, c'est dire – comme on l'a nommée depuis toujours – qu'elle est solitaire. La base de cette perspective, c'est le statut solitaire de la jouissance. C'est pourquoi cette formule même est impliquée par l'axiome *il n'y a pas de rapport sexuel*.

Au niveau de la jouissance, en tant que la jouissance est foncièrement solitaire, c'est-à-dire prend son modèle dans la jouissance phallique de l'idiot, il n'y a pas de rapport sexuel, il n'y a pas un rapport qui impliquerait une jouissance, qui ne serait pas solitaire mais, si je puis dire, solidaire. Voilà un beau slogan : *solidarité de la jouissance.* D'ailleurs, à l'occasion, il y a des sujets qui cherchent ça passionnément, croyant qu'une simultanéité assure la solidarité.

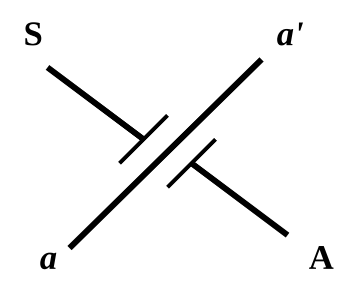
C'est là pousser jusqu'au bout, radicaliser ce qu'on sait, à savoir que la jouissance, l'exigence de jouissance fait difficulté dans le rapport à l'Autre. Ca se note, par exemple, dans les protestations que suscite la réduction de l'Autre à l'objet sexuel. Ca a été un apport du féminisme contemporain que d'accentuer ce fait que les femmes sont contre la réduction à l'objet sexuel.

Enfin, c'est un idéal. C'est un idéal qui fait d'autant plus difficulté quand le fantasme n'y est pas parfaitement accordé, ou même quand le fantasme y est contradictoire. Cette semaine, quelqu'un qui ne suit pas ce cours, une femme, constatait qu'entre ce qu'elle disait et ce dont elle jouissait, ça faisait deux. Elle partageait, en effet, l'idéal contemporain que je viens d'évoquer, mais il se trouvait que dans ses fantasmes, il fallait en revanche qu'elle imagine plutôt maltraitée pour atteindre à la jouissance.

Cette jouissance fait donc une petite difficulté dans le rapport à l'Autre, et dans l'assomption du statut qu'on imagine devoir être celui qui prévaut dans la relation intersubjective, entre deux sujets.

Cette difficulté que fait la jouissance dans le rapport à l'Autre, on en a déjà la marque au départ de l'enseignement de Lacan. En effet, dans sa première définition de la libido, celle qu'aide à construire "Le stade du miroir", il y a une relation. La relation imaginaire *a - a'*, où circule la libido, nous présente, s'appuyant sur l'*Introduction au narcissisme* de Freud, une relation parfaitement constituée au niveau de la jouissance, au niveau libidinal. Mais, en même temps, cette relation intervient d'une façon nocive, nuit à la véritable relation intersubjective.

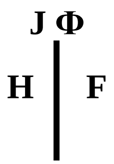
Si on regarde le schéma à quatre points de Lacan dans cette perspective, on s'aperçoit que cet axe où s'inscrit la libido, vient interférer avec la relation symbolique proprement dite du sujet et de l'Autre, et même l'interrompt :



Il y a déjà là comme l'esquisse de la difficulté que fait la jouissance dans la véritable relation authentique à l'Autre. Elle vient comme une difficulté, elle interrompt, et il faut, dans l'expérience analytique, surmonter la relation de jouissance, la relation libidinale, pour laisser sa place à la véritable relation à l'Autre. Sauf que si la direction de la cure est bien orientée, Lacan, avec un optimisme extraordinaire, pose que finalement ça ne compte pas, et que dans l'existence du sujet même, en fait, ça obéit. Certes cette jouissance imaginaire est toujours à la traîne, elle est lente, elle fait poids, elle est relativement inerte, mais en définitive, si je puis dire, l'intendance suivra.

C'est l'extraordinaire première page du "Séminaire sur *La lettre volée*" par quoi commencent les *Ecrits* et qui fixe un peu l'orientation de la lecture de Lacan : *"Certes savons-nous l'importance des imprégnations imaginaires dans ces partialisations de l'alternative symbolique qui donnent à la chaîne signifiante son allure* [il reconnaît que les imprégnations imaginaires libidinales ont leur importance]. *Mais nous posons que c'est la loi propre à cette chaîne* [c'est-à-dire la relation symbolique S-A] *qui régit les effets psychanalytiques déterminants"*. Et ces effets psychanalytiques déterminants, comme la dénégation, le refoulement, la forclusion, etc., *"suivent si fidèlement le déplacement du signifiant* [c'est-à-dire obéissent à la logique de la relation symbolique à l'Autre] *que les facteurs imaginaires, malgré leur inertie* [facteurs parmi lesquels donc, au premier rang, la libido qui est imaginaire pour Lacan à cette date] *n'y font figure que d'ombres et de reflets"*.

C'est ce que j'ai traduit en disant que la jouissance, ça ne compte pas mais que ça obéit, même si c'est à la traîne que ça finit pas suivre le déplacement symbolique qui intervient dans la relation authentique à l'Autre. Mais dans ce schéma, je vois déjà l'esquisse de ce qui se trouve développé dans *Encore*, à savoir qu'entre l'homme et la femme, il y a un mur, et que ce mur est la jouissance phallique :



Là, ce n'est pas à la traîne, ça n'obéit pas du tout, et, quel que soit le blablabla qui intervient, ça n'est plus ombres et reflets. De façon saisissante, entre cette première page des *Ecrits* et *Encore*, il y a comme une inversion que traduit justement la réduction de la parole au blablabla. Ce qui au départ était posé comme ombres et reflets, c'est les facteurs imaginaires libidinaux, la fixation de jouissance, etc., mais la perspective devient tout à fait contraire, jusqu'à considérer qu'on peut ramener au blablabla la relation symbolique à l'Autre, au regard de cette boucle de jouissance fermée sur elle-même et, entre guillemets, "auto-érotique".

Il y a un roman américain qui s'appelle *Le Cœur est un chasseur solitaire.* C'est un beau titre puisque ça veut dire qu'on cherche l'Autre et qu'on le cherche tout seul. Mais ici, cette zone que nous explorons, on pourrait lui

donner une formule contraire, à savoir que *la jouissance est une proie solitaire*. Là, on ne chasse pas. Cette solitude n'est pas remédiable par une chasse.

Ce qui est frappant – et j'en ai été suffisamment frappé pour l'esquisser la dernière fois – c'est que Lacan, s'avançant dans la zone obscure, abandonne quand même le langage freudien des pulsions. De la pulsion freudienne, il extrait la jouissance. Pourquoi abandonne-t-il donc le langage freudien des pulsions ? A mon avis, il l'abandonne précisément parce qu'il a, lui Lacan, élaboré la pulsion comme demande. C'est ce qui est présent dans les textes les plus classiques de son enseignement, auxquels on se réfère avec raison en priorité, comme "La direction de la cure" ou "Subversion du sujet et dialectique du désir" où figure le grand Graphe.

Ce grand Graphe qui nous sert de référence, qu'est-ce que c'est dans les étapes de sa construction ? C'est une *déduction*. Lacan emploie quelque part ce mot. C'est une déduction qui part de l'inconscient défini comme une chaîne signifiante qui se répète et qui insiste en dépit du sujet. C'est dans le cadre de cette déduction que Lacan pousse les choses jusqu'à définir la pulsion comme une demande. J'ai souvent inscrit au tableau ce qu'il propose comme mathème, comme algorithme de la pulsion, qui est un certain rapport entre le sujet du signifiant et la demande :

($ ◊ D)

Certes, c'est une forme limite de la demande. Lacan précise que ce n'est pas une demande comme les autres. C'est une demande où le sujet disparaît, où la demande disparaît aussi, où il ne reste que la coupure signifiante, cette coupure que l'on retrouve aussi bien dans le concept de la zone érogène que dans le concept de l'objet partiel. C'est donc une demande modifiée.

Mais le plus important, me semble-t-il, c'est que ça reste pensé à partir de la demande et comme une forme de la demande. C'est conditionné par le style même de la déduction. Partant de l'inconscient, et de l'inconscient comme discours, la question centrale qui anime la machinerie si astucieuse du grand Graphe, c'est : *qui parle?* Qui parle quand on parle d'inconscient ? Et la réponse de Lacan, avec quoi il emporte toute la conceptualité freudienne, c'est que le sujet parle sous des modes divers. Il y a différents modes de message. Ca peut être essentiellement, bien sûr, l'Autre qui parle, le sujet étant la voie de retour de cette parole de l'Autre, etc. Je n'entre pas là, du belvédère où nous sommes, dans ce qui apparaît comme des détails. Je dis que cette veine conduit à poser que *la pulsion aussi bien est parole*. Et Lacan, sans sortir cette formule-là qui est de mon cru, c'est bien vers çà qu'il nous dirige.

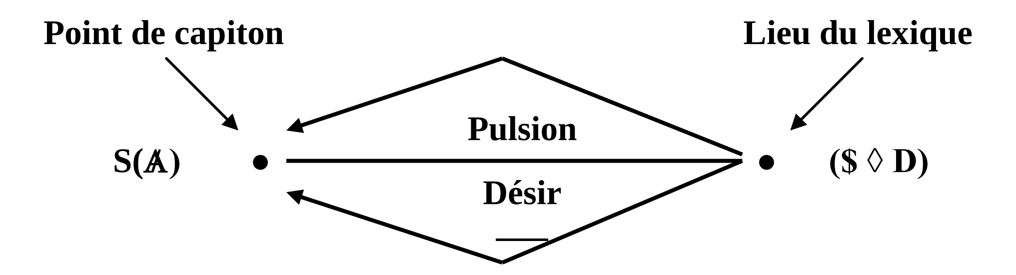
Comment se fait la déduction de la pulsion dans ce cadre-là ? Je l'ai dit, ça se fait à partir de la question : *Qui parle ?* Qui parle quand on parle d'inconscient ? C'est le sujet de l'inconscient qui parle. Simplement, ce sujet de l'inconscient, on ne peut pas le désigner au niveau de l'énoncé, on ne peut pas dire qu'il est là dans l'énoncé comme le sujet qui parle. Donc, et c'est la déduction de Lacan, on le désigne à partir d'un repérage organique, c'est-à-dire à partir de l'oral, de l'anal, etc. Vous trouvez ça à la page 816 des *Ecrits* que j'ai souvent citée mais que je cite un peu plus cavalièrement maintenant : *"on le désigne d'un repérage organique, oral, anal, etc."* Lacan dit que c'est ça la pulsion. C'est la désignation du sujet de l'inconscient. Quand on ne trouve plus

qui parle, on a recours à la pulsion pour dire que ça continue de parler.

Autrement dit, donnant le privilège au schéma de la communication, donnant le pas à la relation symbolique à l'Autre, la pulsion se trouve définie – j'accentue à peine les termes – comme l'énonciation inconsciente. Lacan dit : *"Il est d'autant plus loin du parler que plus il parle."* Ce *il* n'est pas très clair. On ne sait pas si c'est le repérage ou le concept de la pulsion. Mais enfin, cette formule un peu enchevêtrée, c'est ce que je simplifie, je crois fidèlement, en disant que finalement la pulsion est parole.

Voilà donc ce que Lacan a fait du langage freudien des pulsions, de la théorie freudienne des pulsions. Il l'a ramenée à être parole, et je dis que c'est pour cela qu'il laisse ensuite de côté ce concept de pulsion et qu'il en extrait la jouissance.

Ce n'est pas simplement une esquisse chez Lacan. Voyez jusqu'où vont les choses. Il appareille strictement la pulsion comme une chaîne signifiante. Il y a ici, à droite, le lieu du vocabulaire, le lieu du lexique. Puis il y a la chaîne signifiante avec sa voie de retour, et puis son signifié qui court en-dessous et qu'il appelle le désir. Pour compléter le tout, pour qu'on ait une chaîne signifiante bien constituée, il y a tout de même un point de capiton, à sa place ici, à gauche :



Autrement dit, Lacan intègre totalement la pulsion au schéma de la communication, jusqu'au point d'avoir une seconde rencontre qui est le grand Autre pulsionnel avec sa réserve de signifiants pulsionnels.

Evidemment, il ne développe pas trop, parce que tout en étant très précis, c'est très extrême. C'est très extrême de faire des objets de la pulsion, des équivalents de signifiants. Il appelle ça la chaîne supérieure du Graphe dont les signifiants constituants sont les termes de la pulsion. Le désir inconscient devient alors le signifié de la chaîne signifiante pulsionnelle.

Je ne vois pas d'autres lectures possibles de ce Graphe. On ne peut pas dire que Lacan n'a pas développé ça. Il l'a mis en schémas, mais c'est tellement extrême qu'il y a quand même, dans les faits, comme on s'en aperçoit par la suite, quelque chose qui résiste à cette radicalité.

C'est précisément à ce niveau, au niveau de la pulsion, qu'il considère qu'il y a question et réponse : question portée sur l'Autre comme trésor des signifiants, question sur la valeur des signifiant, et réponse qui serait la réponse pulsionnelle, à savoir S(A̸). Je n'entre pas dans le détail, j'essaye de montrer jusqu'où va l'assimilation totale de la pulsion à une chaîne signifiante. Il y a la

chaîne, le trésor des signifiants, le point de capiton, et le signifié. Tout y est. La pulsion est totalement appareillée comme un message inconscient.

D'ailleurs, on peut se poser la question sur un des carrefours, un des points particulièrement bien repérés dans l'enseignement de Lacan, à savoir le ternare besoin, demande et désir. On peut se poser la question : où est la pulsion ? Cette construction fait certainement du désir un signifié, et, en définitive, de la demande tout ce qui est signifiant. Tout ce qui est signifiant est demande.

Il y a plusieurs types de demande qui sont distingués par Lacan. Il y en a au moins trois. D'abord la demande de besoin, si je puis dire. Puis, deuxièmement, la demande d'amour. L'amour est déjà la fonction qui introduit l'Autre comme tel. Pas seulement l'objet qu'il peut donner, mais rien d'autre que le signe de son amour. Nous avons des écrits de Lacan où il inscrit le désir entre ces deux formes de la demande. Et puis, il y a une troisième demande, à savoir la demande de jouissance, la demande de jouissance qui est la pulsion. Lacan ne cesse de l'assimiler à une forme de demande.

Je me suis longtemps interrogé, dans "Subversion du sujet", sur le décalage marqué qu'il y a entre la construction du Graphe et le développement de la fin où vraiment on n'arrive pas à faire entrer les petites chevilles dans les petits trous. C'est vraiment une autre perspective qui s'inscrit dans les cinq ou six pages qui suivent. Il s'agit d'un développement que l'on peut dire sensiblement contradictoire avec le Graphe, puisque c'est un développement sur la jouissance comme telle. Une fois qu'est appareillée la pulsion dans le schéma de la communication, ce qui suit satisfait si peu les exigences de rendre compte de ce dont il s'agit, qu'il faut que là s'accomplisse déjà cette extraction du concept de jouissance.

Lacan fait donc un rajout concernant la jouissance en tant que telle, la jouissance en tant que tout à fait différente de ce dont il s'agit dans le concept de pulsion. Il ne parle plus du tout de la jouissance comme d'un message ayant son trésor des signifiants, son point de capiton, etc. On a un développement sur la jouissance comme telle, certes branchée spécialement sur ce point de capiton qu'est S(Ⱥ), mais qui introduit pourtant une nouvelle question. Tout le Graphe est construit sur la question du désir, sur le *Que veux-tu ?* comme question du désir. Mais, la fin de son texte, Lacan l'articule sur la question de la jouissance qui est *Que suis Je ?* Ce n'est pas la même question.

Qu'est-ce que c'est que la jouissance dans l'écrit de "Subversion du sujet" ? C'est là vraiment, de la page 819 jusqu'à la fin, le texte qui annonce le plus les constructions du Séminaire *Encore*. On y trouve déjà une réflexion sur la jouissance centrée sur le phallus, déjà comme une esquisse du concept de jouissance phallique. C'est une réflexion qui est certes embarrassée parce qu'elle traite encore du phallus comme signifiant, mais on voit se développer comme à côté – avec des efforts extrêmement astucieux pour articuler les deux – une réflexion sur la jouissance phallique comme telle, *"en tant que prédestinée à donner corps à la jouissance"*. Cette phrase est déjà ce qui annonce la notion que le modèle de la jouissance est la jouissance phallique.

Pour ce faire, Lacan oppose deux types de libido. Il y a la libido circulante, si je puis dire, cette libido qui va du moi au monde extérieur selon la règle du narcissisme, cette libido qui est transfusable. Et puis il y oppose une libido fixe, une libido stagnante, la libido de l'autoérotisme phallique : *"La fonction*

imaginaire est celle que Freud a formuler présider à l'investissement de l'objet comme narcissique."

C'est la référence, classique chez Lacan, à l'*Introduction au narcissisme,* et qu'il a traduite en disant que la libido est avant tout au niveau imaginaire, au niveau du stade du miroir : *"C'est là-dessus que nous sommes revenus nous-mêmes en démontrant que l'image spéculaire est le canal que prend la tran-fusion de la libido du corps vers l'objet."* Mais il ajoute : *"Une partie reste préservée de cette immersion, concentrant en elle le plus intime de l'auto-érotisme."* Cette partie préservée de la circulation, c'est la partie proprement phallique.

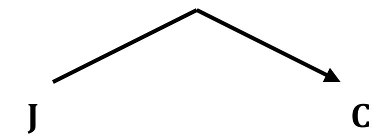
En opposant ces deux formes de libido, la libido qui se transfuse et celle qui reste fixée, il y a déjà l'esquisse de ce que Lacan développera plus tard en disant que le modèle proprement dit de la jouissance est cette partie stagnante, cette partie phallique de la libido. C'est là qu'on comprend ce qui reste d'assez énigmatique, ce que, durant les années de ce cours, j'ai un peu contourné, faute de voir exactement où le placer.

Lacan place un développement sur l'interdiction de la jouissance. Il privilégie cet abord de la jouissance comme interdite, comme coupable – ce qui n'est pas la valeur prévalente dans le Séminaire *Encore* où la jouissance est non pas du tout abordée comme interdite ou coupable, mais introduite d'abord comme inutile.

Alors, à quoi ça répond ? Eh bien, du belvédère où nous sommes, on saisit à quoi ça répond. Le *tu ne jouiras point,* le *tu ne jouiras point comme un idiot,* c'est la formule canonique qui impose l'exigence d'aller vers l'Autre pour jouir. C'est un abord du paradoxe qui fait qu'il ne faut pas – c'est pris sur le mode impératif, injonctif – rester au niveau de la jouissance phallique. Donc, avec l'interdiction et la culpabilité, ce dont il s'agit, en fait, c'est de l'opposition entre le statut solitaire de la jouissance phallique et la relation à l'Autre.

Lacan va traiter ça dans *Encore* en le dépouillant de ses oripeaux de culpabilité et d'interdiction. Mais, dans ce texte, commençant à traiter comme telle la jouissance phallique, il l'aborde par l'interdiction et la culpabilité, c'est-à-dire par l'opposition qu'il y a entre le statut auto-érotique de la jouissance et la relation à l'Autre.

Là, à ce point, ça se traduit comme la nécessaire castration de la jouissance phallique. C'est ce qui amène Lacan à écrire ce vecteur supérieur du Graphe qui va de jouissance à castration, mais qui se traduit, dans *Encore*, comme vecteur de la jouissance phallique dans son opposition à l'amour, c'est-à-dire au rapport à l'Autre. Mais, à cette date, ce n'est pas saisi sous l'aspect que l'on peut penser aimable de l'amour, c'est saisi comme castration.



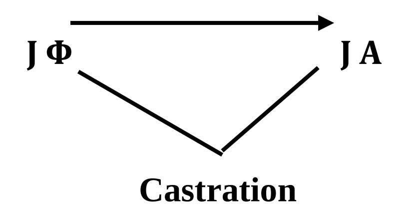
C'est là enfin qu'on comprend la dernière phrase de ce texte, cette dernière phrase qui a l'air d'un grand dit de Lacan, digne de Salomon, auquel d'ailleurs

il se compare, dans *Encore*, en disant que c'est un type dans son genre, un *senti-maître*. Cette dernière phrase, c'est vraiment une phrase de senti-maître, qui m'a taraudé longtemps et dont j'ai donné différentes versions : *"La castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir."*

Comment ça se traduit, non pas en bon français, puisqu'il est excellent, mais schématiquement ? Ca dit précisément que la castration c'est le refus de la jouissance phallique, et qu'il faut cette castration pour que la jouissance de l'Autre puisse être atteinte :

$$\mathbf{J\,\Phi \rightarrow J\,A}$$

La loi du désir, qui est la loi du désir de l'Autre, est alors celle qui impose de renoncer à la jouissance solitaire pour, dans la relation à l'Autre, reconquérir une autre forme de jouissance, qui pourrait être la jouissance sexuelle en tant qu'opposée à la jouissance phallique, la jouissance de l'Autre sexué. Ca introduit toute une problématique qui a précisément, en son centre, ce qui se passe du côté J A du vecteur, selon qu'on accentue la jouissance de l'Autre, ou selon qu'on accentue ce qu'il faut bien pour qu'elle ait lieu, à savoir la castration du sujet :



Castration

Il y a là, essentiellement, deux formes cliniques qui sont déductibles. Premièrement, on peut mettre l'accent sur ceci que l'Autre veut jouir. On met l'accent sur la jouissance de l'Autre au sens où l'Autre veut jouir. Ca, Lacan le développe comme la version perverse du renoncement à la jouissance phallique, au sens où l'Autre voulant jouir, je sers donc sa jouissance. Je me fais l'instrument de la jouissance de l'Autre.

La seconde version, c'est la version névrosée, à savoir celle qui met l'accent sur la castration du sujet même. A ce moment-là, l'essentiel, ce n'est pas d'abord que l'Autre veut jouir, c'est que l'Autre demande la castration. En somme, ou l'accent est au niveau de J A ou au niveau de la castration. Que l'Autre demande la castration, c'est dire que pour le névrosé, la Loi avec un grand L n'est finalement rien de plus qu'une demande de l'Autre. C'est de cette position que son semblant peut être mis en question, et c'est ce que Lacan traduit en disant que le névrosé se figure que l'Autre demande sa castration. Là où le pervers reconnaît, admet la jouissance de l'Autre, le névrosé est avant tout dirigé sur ce qui serait, de la part de l'Autre, la demande de sa castration. Il réduit la loi du désir à une demande de castration.

C'est pourquoi Lacan peut développer ce qui se joue à la fin de l'analyse comme le refus par le sujet névrosé de sacrifier sa castration à la jouissance de l'Autre. C'est même ce qui explique ses formules paradoxales, quand il dit, par exemple, que *"l'Autre n'existe pas pour lui"*. On ne comprend plus. Eh bien, ça

veut dire que l'Autre n'existe pas pour lui dans la mesure où seule la jouissance phallique vaut pleinement. A ce moment-là, il refuse le sacrifice qu'il faut pour que l'Autre existe. Il ne veut pas qu'il existe, car, s'il existait, il jouirait de sa castration.

Je crois que le schéma que j'ai fait et commenté ici, rend compte, pour ceux qui se sont cassé la tête sur ce texte, de la plupart de ses formules, et de leur première lecture pour les autres s'ils veulent bien la faire.

"Au-delà de la demande de l'Autre, il y a d'éprouver la volonté de l'Autre". Ici, il semble que Lacan traite des différents modes de soumission à la castration, des différents modes de renoncement à la jouissance phallique. Et il distingue deux formes qui, je crois, s'ordonnent de la façon suivante.

En évoquant, d'un côté, le bouddhisme, et, de l'autre côté, le narcissisme de la cause perdue, je crois qu'il oppose la volonté d'un Autre tout puissant, exigeant la suppression de la jouissance phallique, et réduisant le sujet à n'être que ce dont l'Autre jouit, donc à une position masochiste, sauf qu'elle n'est pas de mascarade puisque, à cet Autre, on y croit. C'est là la position d'objet, d'objet *a*. La deuxième version, celle de la cause perdue, c'est celle qui admet, qui sait que l'Autre c'est du toc, que l'Autre est foutu, n'existe pas, et qui néanmoins s'y dévoue jusqu'à la mort par attachement à son image à soi.

Dans cette indication, il me semble que ce que Lacan met en question, c'est d'incarner l'éthique de la psychanalyse dans le narcissisme d'Antigone. Il y a un écho de ce point dans *Encore,* page 104 – je le signale, je n'ai pas le temps de le développer – où Lacan évoque de nouveau le bouddhisme et le rapport entre jouissance et sagesse.

Dans ce parcours rapide que je viens de faire mais qui est néanmoins, je crois, articulé, on voit s'esquisser ou se dessiner une articulation entre la jouissance phallique et la jouissance de l'Autre. Toutes ces dernières pages de "Subversion du sujet" sont déjà fondées sur une dialectique entre la jouissance phallique et la jouissance de l'Autre par le biais de la castration.

On est là à certaines limites parce ce qui nous est présenté, en effet, c'est la figure d'un Autre spécialement présent, pesant, et dont les intentions, de toute façon, ne sont pas bonnes. Par quelque biais qu'on prenne ce schéma, la loi du désir passe par un renoncement, par un arrachement, par un sacrifice auquel on peut gaiement consentir ou auquel on peut se refuser, mais où se dresse l'image d'un Autre spécialement horrible, exigeant, voire cruel.

Remarquez que cette figure-là est tout à fait absente du Séminaire *Encore.* Il n'est plus question de cette pathologie, de ce romantisme de l'Autre qui là s'étale pour articuler la jouissance phallique et la jouissance de l'Autre. S'il y a ici ce que j'appelle un romantisme, c'est parce que le pivot, le pivot de l'articulation phallique et de la jouissance de l'Autre, c'est la castration. A partir du moment où c'est centré sur la castration, on peut dire qu'il s'ensuit un discours épouvantable de la jouissance, un discours terrifiant. Là, chez Lacan, c'est vraiment les grandes orgues qui se font entendre.

Ca contraste donc beaucoup avec le côté primesautier de *Encore,* où il n'y a pas du tout cette figure terrifiante. Dans ce *Séminaire XX,* il est par exemple question de Dieu, un Dieu qui a rapport avec la jouissance de la femme et qui est plutôt le Dieu auprès duquel la Béatrice de Dante est présente. Puis nous avons l'évocation de l'œuvre baroque. Disparaît absolument tout ce dramatis-

me. L'articulation de la jouissance phallique et de la jouissance de l'Autre se fait avec une tout autre tonalité.

Lacan a tout de même tellement généralisé la castration, qu'elle perd, après, tout caractère dramatique. Elle est, au contraire, resituée au niveau où il y a une perte de jouissance qui est due à l'incidence comme telle du langage sur le corps. Donc, là, on n'a pas besoin de nous dresser le semblant de l'agent de la castration qui va tout nous prendre. Dans le dramatisme qui est présent dans les dernières pages de "Subversion du sujet", il y a le sens dramatique avec lequel ça peut être vécu par le sujet, mais enfin, dans la théorie, on n'est pas obligé de se faire immédiatement l'écho de toute la phénoménologie épouvantable que ça emporte, même si elle est légitime au niveau de l'analysant. Dans *Encore,* on n'a plus besoin de la figure de l'agent de la castration. C'est rendu à son statut de semblant. Ce dont il s'agit, c'est d'une perte, d'une déperdition de jouissance dont la castration n'est au fond que la figure dramatique. C'est comme s'il y avait besoin de la figure d'un Autre qui l'accomplit, alors que ça s'accomplit dans le réel, et sans plus de dramatisme que les lois de la gravitation universelle. On ne parle plus de la castration, on dit qu'*il n'y a pas de rapport sexuel*. Cette formule, c'est, si l'on veut, celle qui dit la même chose, mais qui le dit d'une façon sobre et tranquille, et qui essaye à l'occasion d'adopter une allure scientifique pour traiter la chose.

L'amour est une figure, certes plus souriante, que Lacan amène pour nous incarner le rapport à l'Autre. Mais quel est ce qui, d'une façon beaucoup plus fondée, nous représente ce rapport à l'Autre ? – rapport dont, bien entendu, on ne peut pas se passer. On n'est quand même pas une population d'idiots. On s'organise, quand même. On fait des choses ensemble. Mais qu'est-ce qui, en fait, réalise cette relation à l'Autre au moment même où Lacan amène sereinement la jouissance phallique et recentre les choses là-dessus ?

Eh bien, à mon avis, c'est tout simplement le concept de discours qui devient chez lui essentiel, et qui est précisément appelé par le fait d'isoler le niveau *auto,* le niveau en boucle. Il n'y a pas de rapport sexuel, ça nous laisse, en effet, séparé de l'Autre au niveau sexuel, mais, à la place de ce *il n'y a pas de rapport sexuel,* il y a des discours, et, dans ces discours, des relations réglées à l'Autre.

C'est d'autant plus essentiel qu'il y ait là du discours, que c'est ce concept-là que Lacan amène en même temps qu'il va toujours davantage à isoler le sujet dans sa jouissance. On peut dire que ça se compense du concept de discours. C'est d'autant plus essentiel que dans la destruction de la relation, dans ce *breakdown* de la relation, ça va – je l'ai déjà articulé rapidement – jusqu'à désarticuler le signifiant et le signifié.

Quand Lacan dit qu'il n'y a pas de rapport sexuel, il fiche en l'air tout le schéma de la communication. Il amène qu'il n'y a pas de dialogue. On a donc un petit peu du mal à s'entendre. Pas de dialogue, ça veut dire que non seulement il n'y a pas de rapport sexuel, mais que sur cette base-là, il n'y a pas de rapport signifiant/signifié.

Tout ce que Lacan démontrait avant, c'était, au contraire, d'essayer de fonder un rapport signifiant/signifié. Il pensait même tellement qu'il y en avait un, qu'il avait isolé les deux formes principales de ce rapport, à savoir la métaphore et la métonymie. Il écrivait, sous forme de fonction, que le signifié

est une fonction du signifiant, une certaine articulation des signifiants:

$$\mathbf{f(S)} \rightarrow \boldsymbol{s}$$

Or, dans *Encore,* se dispose, entre signifiant et signifié, le fameux mur que j'ai tracé tout à l'heure :



Ce n'est pas là seulement l'arbitraire du signe comme le dit Saussure. C'est vraiment une sorte d'indépendance du signifié par rapport au signifiant. Et c'est ainsi que Lacan peut dire, page 34 du *Séminaire XX, "que le signifié n'a rien à faire avec les oreilles* [ça n'a rien à faire avec le signifiant qu'on entend], *mais seulement avec la lecture".* Au fond, il pose, à côté du non-rapport sexuel, un non-rapport sémantique : *il n'y a pas de rapport sémantique.* Et c'est à partir de ça qu'il promeut ce concept de *lecture,* qui est une forme en quelque sorte radicale de l'interprétation, à savoir que ça peut vouloir dire n'importe quoi. La seule chose qui peut limiter la lecture que vous donnez du signifiant, c'est le discours auquel vous vous référez. C'est selon la relation à l'Autre, dans laquelle vous êtes et qui est établie, que vous vous dirigerez vers une lecture ou une autre.

Si on en reste au mur entre signifiant et signifié, c'est très radical. Ce mur veut dire qu'un signifiant peut vouloir dire n'importe quoi. D'ailleurs, à l'occasion, Lacan développe ça. Et la seule chose qui remet de l'ordre dans cette solitude sémantique absolue et parallèle à la solitude de la jouissance, c'est d'être pris dans un discours, c'est-à-dire, comme dit Lacan, dans un lien social.

Ce qui se dégage du lien social, ce n'est pas autre chose que la relation à l'Autre, mais comme simplement typique : la relation à l'Autre typifiée. A ce moment-là, la relation du signifiant et du signifié, qui ne peut pas du tout être fondée à ce niveau mécanique de la métaphore et de la métonymie, ne peut s'instaurer que par la référence à cette relation à l'Autre comme relation typique que Lacan appelle discours. C'est pourquoi cet isolement de la jouissance, cette indépendance du signifié, ça ne fait que radicaliser l'exigence du lien social comme forme typique de la relation à l'Autre. Et c'est pourquoi Lacan peut dire, d'une façon surprenante, page 51 de *Encore : "il n'y a que ça, le lien social."*

Vous n'avez aucune chance de vous y retrouver sans le lien social, et c'est pour ça que les brillants développements que pouvaient faire certains de ses élèves sur la non-identification, sur le comble de l'analyse comme non identification, lui paraissait quand même plutôt dangereux dans cette perspective, dans la mesure où c'est seulement par un lien social typique qu'on a une chance de pouvoir lire, de pouvoir interpréter, et de faire limite au pas de dialogue. C'est par le lien social que, en définitive, le signifié est susceptible de garder le même sens. Au fond, c'est grâce à nos routines, que le langage signifie.

Eh bien, dans notre routine, nous nous retrouverons la semaine prochaine.

X

LA FUITE DU SENS

Jacques-Alain Miller

Cours du 21 février 1996

Ici, je vous présente et démontre l'enseignement de Lacan comme une dialectique de la jouissance et de l'Autre. J'emploie le mot de *dialectique* au sens où il peut désigner une étude des rapports divers de la jouissance et de l'Autre. Mais il ne faut pas méconnaître, au nom de cette dialectique, que le fondement en est une antinomie, une antinomie de la jouissance et de l'Autre :

J ◊ A

J // A

Cet aspect antinomique est souligné par Lacan quand il nous invite à considérer la jouissance phallique, la jouissance de l'organe, comme le modèle même de la jouissance. La jouissance phallique, c'est au fond le nom de la jouissance de l'Un, la jouissance de l'Un par opposition à l'Autre. La jouissance de l'Un est, de ce fait, plutôt substance que relation, et jusqu'au point où l'existence de la relation devient problématique.

Qu'est-ce qu'on va chercher dans l'Autre si la jouissance est foncièrement jouissance de l'Un ? Comment l'Autre est-il seulement possible ? Et même, l'Autre existe-t-il ?

Par une certaine phase de son concept, Lacan s'autorise à dire que l'Autre n'existe pas – à entendre : n'existe pas au regard de ce confinement de la jouissance à l'Un. On jouit de son corps. C'est ce corps qui est mien et qui jouit, au point que la relation à l'Autre puisse paraître évanescente, illusoire, inexistante.

Dans cette perspective, qui n'est pas du tout celle qu'il prend au départ de son enseignement mais qui y est contraire, Lacan peut dire, page 115 de son Séminaire *Encore,* que *"l'Autre comme tel reste [...] dans la théorie freudienne un problème"*. C'est dire que ce n'est ni une donnée ni un préalable, et que, considéré dans la perspective de la jouissance de l'Un, le statut de l'Autre est problématique. Lacan ajoute que ce problème de l'Autre est celui-là même *"qui s'est exprimé dans la question que répétait Freud : Que veux la femme ?"*

C'est de nature à reconsidérer ce que Lacan a apporté sur la sexualité féminine - apport qu'on prélève le plus souvent sur son élaboration, qu'on considère de façon isolée, alors que c'est sur le chemin de résoudre comment, à partir de la jouissance de l'Un, il y a de l'Autre. C'est de là que prend son sens ce qu'il a pu proposer aux beaux temps du féminisme émergeant et triomphant. Pour l'apprécier à sa place, il faut le réinscrire dans cette élaboration.

J'ai indiqué, la dernière fois, que la définition de la jouissance comme étant en son fond jouissance de l'Un est strictement corrélative de l'axiome qu'*il n'y a pas de rapport sexuel.* Ca veut dire qu'il n'y a de rapport sexuel, de rapport à l'Autre sexué, que rajouté, que supplémentaire par rapport à la jouissance de l'Un. Ce statut supplémentaire, c'est précisément ce que lui, Lacan, va chercher et fait naître dans la sexualité féminine.

Voilà donc posée, reposée, la base à partir de laquelle je m'exprime aujourd'hui.

Je me suis risqué à vous parler, à partir de son résumé, d'un film que je n'avais pas vu mais qui me paraissait avoir quelques consonances avec ce que je m'efforce de reconstituer et de déduire devant vous. Comme je vous en avais parlé sans l'avoir vu, je me suis forcé à le voir. Je me suis forcé à sortir de chez moi pour aller au cinéma, et j'ai donc vu *Denise au téléphone.* Ce n'était d'ailleurs pas trop difficile puisque c'était à cinq cents mètres de chez moi. C'est là le témoignage que je suis un petit peu affligé du symptôme qui est celui des personnages de ce film, personnages qui éprouvent, semble-t-il, une extrême difficulté à sortir de chez eux.

J'espère que vous irez le voir aussi, bien que ce ne soit pas ce qu'on peut appeler un chef-d'œuvre. Pourquoi est-ce que ce n'est pas un chef-d'œuvre ? C'est, après tout, très difficile à dire. Dans l'ensemble, c'est plat, mais peut-être que cette platitude même concourt à ce dont il s'agit. Les acteurs jouent d'une façon très convenue, mais il n'est pas sûr que ça fasse obstacle à ce qui s'en transmet. Enfin, c'est un film qui fait la preuve qu'on peut faire une œuvre hautement significative sans que ce soit admirable du point de vue esthétique.

Ca illustre non pas le Séminaire *Encore* de Lacan, mais cependant quelque chose de ce Séminaire, quelque chose qui a rapport indubitablement avec ce que j'essaye d'élaborer et de transmettre. Ca rend sensible le mur qu'il y a entre la jouissance et l'Autre. D'abord, et ça paraît indiscutable, ça illustre la jouissance du blablabla. Les personnages, on ne les voit jamais que un par un et chez eux, sauf deux exceptions à la fin. Il y a aussi Denise qui est le seul personnage qu'on voit dans la rue. C'est sans doute pour ça qu'elle donne son titre au film.

Les personnages donc, ils passent leur temps au téléphone. Ils bavardent. Ils se voient pas. Ils se touchent pas. Ils se sentent pas. Ca dégage la pure jouissance du blablabla, avec un petit appareil, à fil ou sans fil, posé contre leur oreille et contre leur bouche. A cette jouissance-là, ils y tiennent plus qu'à tout, au point qu'ils évitent passionnément de se rencontrer. Bien sûr, ils donnent des rendez-vous, ils organisent des parties, et puis ils n'y vont pas. Ils ont finalement des bonnes raisons pour ne pas tenir parole, et celui ou celle d'entre eux qui s'est avancé à accumuler les petits fours, les petits gâteaux, les boissons, reste, avec cette montagne alimentaire, un peu quinaud. Mais, en même temps, à la fin, quand il y a quelqu'un qui sonne, eh bien, la personne qui donne la partie n'ouvre pas.

Ca fait saisir, en définitive dans une certaine angoisse, qu'ils veulent bien parler mais qu'ils ne veulent pas se rencontrer en chair et en os. Le corps à corps est proscrit dans cet univers où on se parle, où on ne fait que se parler. Pour ce qui est de l'Autre du discours, il est là ! Il est incarné dans ce réseau téléphonique à quoi chacun est suspendu. On peut même dire que chacun est là

représenté par sa voix au téléphone. Ils existent, les uns pour les autres, comme des voix.

A un moment donné, il y en a un qui meurt... au téléphone, à son téléphone de voiture. C'est une femme. On entend : *Je pense donner une partie,* et puis crac ! boum ! le téléphone lui entre dans la tête. Le souvenir qu'on garde alors de ce malheureux personnage, c'est sa voix : *Oh ! quelle voix charmante qu'elle avait... bondissante... on se sentait mieux rien qu'à l'entendre...*

Evidemment, à l'enterrement, il n'y a personne. Et ils passent alors leur temps à s'excuser les uns avec les autres : *Je suis pas venu – Eh ben, moi non plus.* La seule rencontre qu'il y a vraiment, c'est quand ils font une conférence téléphonique. Vous savez qu'il y a un certain truc qui permet de se parler à plusieurs au téléphone, et c'est donc là qu'ils se rencontrent, auprès d'un des personnages.

L'enjeu, allez-vous vous dire, dans cet univers où on ne se rencontre pas, où seulement on se parle sans se rencontrer, l'enjeu, c'est quand même de savoir ce que devient le rapport sexuel. Eh bien, c'est exactement la question qui est traitée par ce film. En fait, il y a deux enjeux. Le premier enjeu, celui avec lequel on est intro-duit dans l'histoire, c'est que Bob et Barbara se mettent ensemble. On veut les faire se rencontrer, s'accoler, qu'ils fassent couple. Ca se passe au téléphone, et ils finissent par s'appeler l'un l'autre - ce qui fait que tout le marivaudage est inséré dans le rapport téléphonique. Alors on se demande qui va appeler qui, et quand. On tombe sur le répondeur... on raccroche au nez... la communication est coupée... Enfin, toute la gamme du malentendu est là déployée par le biais de cet instrument.

Finalement, ils arrivent à s'accrocher. Au téléphone. Ils finissent par faire l'amour. Au téléphone aussi. La relation sexuelle, qui est là montrée, prend la forme d'une masturbation simultanée au téléphone. C'est une façon astucieuse de résoudre la dialectique de la jouissance de l'Un et du rapport à l'Autre. Par un certain nombre de sons et de paroles qui se transmettent, chacun de son côté jouit son comptant en même temps que l'autre. Ils en sont très gratifiés et estiment avoir là, entre eux, une relation.

Au fond, voilà ce qui a lieu dans ce film, à savoir la démonstration qu'on peut rendre parfaitement compatibles l'isolement de chacun dans sa cage et la jouissance qu'on peut y prendre de son corps propre sans négliger le rapport à l'Autre, rapport qui est ici démontré sous une forme dérisoire du blablabla. D'habitude, c'est réuni dans le même lieu, mais ce film fait voir que ça peut parfaitement être disjoint dans l'espace. Nous avons la jouissance qui est obtenue, et puis la relation à l'Autre qui continue de se dérouler dans son registre téléphonique.

Il y a quand même, comme je l'ai dit, un deuxième enjeu qui montre bien que c'est la question du rapport sexuel qui est par ce biais mise en scène. Il s'agit de la naissance d'un enfant. Comment ont-ils fait ? Eh bien, précisément, ce ne sont pas les deux qui faisaient l'amour par téléphone qui produisent cet enfant, mais un autre couple. C'est un autre couple mais qui ne s'est pas davantage rencontré. Comment ont-ils pris contact au-delà du téléphone ?

Eh bien, un monsieur, poussé par on ne sait quelle pulsion humanitaire, a donné son sperme, et c'est arrivé à une dame qui en a fait son profit. C'est la fameuse Denise. Quand on fait connaissance avec son apparence, on voit, au

bout de quelques images, que ça a rendu. Par une infraction spéciale, elle a pu avoir connaissance du nom du donneur. Ce n'est pas son amant, c'est le donneur. Et donc, elle ne manque pas de l'appeler au téléphone, et de le tenir au courant de ce que devient son don, à savoir un enfant à naître.

Ce film, d'une façon parfaitement logique, nous représente une reproduction humaine sans relations sexuelles, sans jouissance des corps. A la fin, ça faiblit un peu, puisque le donneur et la réceptrice sont les deux seuls personnages qui finissent par se rencontrer, autour de la poussette, pour aller vers un destin de famille. Si ce film s'intitule de ce personnage-là, c'est que, de tous, c'est le personnage qui veut tout de même quelque chose, c'est-à-dire une femme qui veut un homme comme le père de son enfant.

Voilà une intéressante variation sur le thème de la dialectique entre la jouissance et l'Autre.

Ca a des prolongements dans sa simplicité. Ce sont tous des personnages new-yorkais trop occupés pour se voir. Chacun est mobilisé par son travail qui consiste pour chacun à être solitaire devant son ordinateur. Donc, ils tapent. Ils tapent devant leur écran, et puis, distraits à un moment de cette activité, ils la poursuivent en blablatant avec le *socius*. Ca rend très présent la pression du capitalisme – il faut l'appeler par son nom – c'est-à-dire cette puissance qui extrait de la force de travail de chacun, et qui, dans son mode moderne, l'écarte du rapport social, du lien social. Il ne reste comme lien social que cette forme désincarnée de la parlote au téléphone.

En même temps, ça met en évidence, plus que tout, la relation comme telle. L'accent mis sur la solitude de chacun ne fait que mettre en évidence davantage le statut de la relation à l'Autre, c'est-à-dire une relation qui est précisément à part, coupée de l'être-là de ces personnages. C'est d'autant plus sensible qu'ils ne se voient pas. On peut imaginer qu'on pourrait se voir si on avait déjà joint un petit écran vidéo au téléphone, comme ça arrivera peut-être. En tout cas, les moyens technologiques existent. C'est simplement un peu trop coûteux pour être répandu.

Mais enfin, même s'ils se voyaient à la télévision en même temps qu'ils se parlent, ça ne changerait pas fondamentalement ce qui est là indiqué, à savoir une certaine phobie du contact, une phobie de la relation physique des corps, chacun apparaissant enfermé dans sa cage solitaire et n'admettant l'Autre que sous une forme désincarnée, seulement incarnée par la voix qui devient comme le trait distinctif de chacun, et qui apparaît - c'est ce qu'on nous montre - comme un support suffisant du désir.

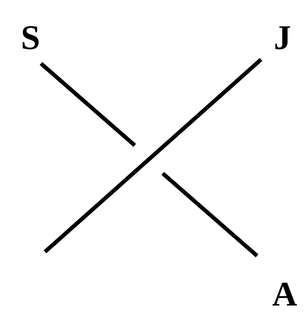
Ca met le spectateur dans une position spéciale puisqu'il est le seul à les voir tous. Ils ne se voient pas les uns les autres. Ils sont en quelque sorte aveugles. Il n'y a pas de jouissance du corps de l'Autre. Ils parviennent même à la reproduction sans jouissance du corps de l'Autre. C'est complètement disjoint, sinon par la pulsion vocale, si on peut s'exprimer ainsi. Le scénario est sans doute l'essentiel du film. La réalisation n'ajoute que l'agrément de voir ces pantins s'incarner visuellement.

Evidemment, ce qui en revient un peu sur le spectateur, c'est qu'il s'aperçoit que lui-même, allant au cinéma, n'a de rapport avec l'Autre que sous forme désincarnée. Il y a des voix, il s'y ajoute des semblances, mais la distance est là maintenue. En tant que spectateur de cinéma, il s'aperçoit qu'il participe lui

aussi du symptôme qui est là démontré. Ca se constate d'ailleurs, quand on voit les spectateurs sortir du cinéma, replonger dans la réalité et un peu hagards de voir changer le statut de l'objet qui s'impose à eux à la sortie, avec son poids physique propre.

Je vous conseille quand même de voir ce film, ne serait-ce que pour vérifier ou contredire la présentation que je vous en fais ici.

La dernière fois, j'ai souligné que Lacan a commencé par l'antinomie de la jouissance et de l'Autre. C'est ce qui m'a conduit à simplifier son schéma à quatre termes, indiquant par là que la jouissance interfère, bloque, interrompt la relation du sujet et de l'Autre :



Certes, ce mur de jouissance est lui-même articulé par Lacan comme une relation entre deux autres imaginaires. Il y a donc bien là une relation, mais, comme telle, cette relation fait mur par rapport à l'authentique relation à l'Autre majuscule, c'est-à-dire à la relation symbolique. Du fait que la jouissance est là concentrée dans ce mur, le sujet dont il s'agit et l'Autre qui est son corrélat, ils sont sujet et Autre comme tels, c'est-à-dire non sexués.

C'est sur cette base que Lacan présente, par exemple, sa première théorie de l'interprétation dans "Fonction et champ de la parole et du langage", qui fait, on peut le dire, l'impasse sur la sexualité. Ce n'est que par un second mouvement qu'il réintroduit la sexualité dans la relation du sujet et du grand Autre. C'est déjà une correction qui oblige à modifier les premières coordonnées, à savoir l'antinomie jouissance / Autre.

Comment réintroduire la sexualité dans la relation du sujet et de l'Autre ? Disons – c'est le biais que nous offre cette perspective – que Lacan réintroduit la sexualité par le biais du phallus comme signifiant. En inventant le phallus signifiant, il réintroduit, dans la relation du sujet à l'Autre, l'instance, la pression de la relation sexuelle. Mais qu'est-ce qui s'ensuit de cette réintroduction de la sexualité sous la forme phallique, c'est-à-dire par le biais du phallus comme signifiant ?

En définitive, il n'est pas si simple alors de différencier les sexes. En effet, si on résume dans cette perspective l'élaboration de Lacan, il s'ensuit, premièrement, que chaque sexe a la même relation subjective à ce signifiant sous les espèces de l'identification, à savoir que l'homme comme la femme veulent être ce signifiant, veulent être le phallus. A ce niveau-là, on peut dire que ne se marque pas la différence sexuelle. On a beau réintroduire le phallus au

croisement de ces deux vecteurs, ça ne comporte pas d'emblée le symbolisme de la différence des sexes, puisque précisément le phallus sert à dire, dans ce deuxième temps de l'élaboration de Lacan, que le sujet de chacun des sexes veut l'être.

Deuxièmement, concernant le partenaire, si la relation est d'amour, le statut de l'Autre est encore le même, à savoir que le partenaire de l'amour est foncièrement un être privé du phallus, et cela pour chacun des sexes. La femme est partenaire de l'amour en tant que privée du phallus, et il faut, dit Lacan, que l'homme, par quelque biais, soit aussi privé de cette valeur pour qu'il soit partenaire de l'amour. Lacan s'appuie là sur les élaborations de Freud dans ses leçons sur la vie amoureuse. Donc, là encore, pas de différence des sexes.

Troisièmement, concernant le désir, pas de différence non plus, car pour que le partenaire soit objet de désir, il faut, pour les deux sexes, qu'il présente le signifiant phallique. Sans doute, il ne le présente pas sous le même mode selon qu'il a ou non l'organe correspondant, mais, pour les deux sexes, il faut qu'il le présente.

C'est là que Lacan reprend Freud pour dire que la femme recherche ce signifiant dans le corps de l'homme, et que l'homme le cherche dans la femme en tant qu'elle peut être le signifiant phallique lui-même, avoir une valeur significative du phallus. Aussi bien au niveau de l'identification qu'au niveau de l'amour et du désir, on ne peut pas dire qu'il s'en fonde une différence des sexes dans la relation symbolique.

C'est seulement à un quatrième étage que cette différence apparaît, et seulement en ce que le partenaire de l'amour et celui du désir peuvent électivement, pour la femme, converger sur le même objet qui peut, selon son aspect, être privé ou doté, châtré ou puissant, selon l'angle où il est considéré. Lacan indique que sous la gloire de la possession de l'organe est voilé le statut de l'homme châtré qui est celui de l'amour.

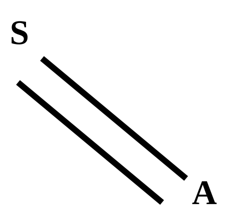
Mais, pour l'homme, l'objet est divergent. Le partenaire de l'amour et celui du désir sont plutôt électivement séparés dans deux corps différents: une femme valant en tant qu'elle est privée, et une autre en tant qu'elle peut avoir la signification du phallus. C'est seulement à ce quatrième niveau qu'en quelque sorte est fondé quelque chose qui est de l'ordre de la différence des sexes.

Ce schéma tel que je l'indique ici, nous présente un dynamisme qui est celui de la relation symbolique, et une interruption sous les espèces de la jouissance qui apparaît, au départ de l'enseignement de Lacan, comme une interruption extérieure, d'un autre ordre. C'est bien ce que veut dire la différence que Lacan établit alors entre le symbolique et l'imaginaire. Il y a une dynamique propre à la relation symbolique qui se trouve gênée, interrompue par une interposition qui vient de l'ordre imaginaire, et qui, selon les moments de l'élaboration, apparaît décisive ou secondaire. Mais elle est extérieure. Dire qu'elle est imaginaire, c'est dire qu'elle n'a pas son répondant au niveau du symbolique.

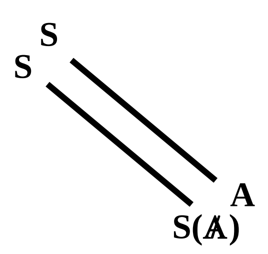
Ce qui anime alors en définitive l'enseignement de Lacan, c'est la nécessité qu'il y a à reporter ce facteur de jouissance, ce facteur qui, au départ, est extérieur, sur l'axe symbolique. Le symbolique serait foncièrement incomplet si on ne pouvait pas rendre compte de cette interposition dans les termes mêmes du symbolique.

C'est déjà ce que traduit la reprise de l'instance de la jouissance sous les espèces du signifiant phallique. D'une certaine façon, ça dit que nous n'avons pas traité comme il convient la relation symbolique si, dans cette relation symbolique elle-même, nous ne rendons pas compte de l'interruption libidinale imaginaire. Il y a donc comme une nécessité à réinscrire dans le symbolique cette interruption extérieure.

Cette réinscription, Lacan la fait radicalement quand il traduit la libido en termes de désir, puisqu'il fait là de la libido un signifié de la relation symbolique. Dans le même fil, j'ai indiqué la dernière fois qu'il allait jusqu'à réduire la pulsion à une chaîne signifiante. Au lieu de placer la jouissance comme un mur par rapport à la relation symbolique, ça consiste à l'aligner sur cette relation, et à dire que ce que nous prenions comme une interruption imaginaire est structuré comme une chaîne signifiante. Simplement, au lieu de se dérouler en termes de phonèmes ou de monèmes, c'est une chaîne signifiante qui se déroule en termes de pulsion. C'est ce que Lacan accomplit dans son écrit qui sert de référence et qui est "Subversion du sujet".



Mais – je l'ai indiqué la dernière fois et je le ramasse ici – construire ainsi la pulsion freudienne comme une chaîne signifiante, comme un message, comme une relation du sujet à l'Autre, ça n'en accuse que d'autant plus l'antinomie de l'Autre et de la jouissance. Et c'est ça qui conduit Lacan à écrire, d'une façon très pure, très dégagée, l'antinomie comme telle de l'Autre et de la jouissance. Cette antinomie de la jouissance et de l'Autre qui était au départ rendue sensible par cette interposition extérieure, lorsque Lacan aligne la jouissance sur la chaîne signifiante et qu'il dégage ainsi d'une façon plus pure l'antinomie de ces deux termes, c'est ce qu'il transpose en termes signifiant en écrivant S de A barré :



La pulsion est un message, c'est une chaîne signifiante, et il y a simplement un petit accroc, à savoir que l'Autre n'est pas cet Autre de la relation

symbolique du langage, mais quelque chose de plus complexe que Lacan écrit S(Ⱥ). Dans cet S(Ⱥ) est comme résumée, encapsulée, l'antinomie de l'Autre et de la jouissance. C'est d'ailleurs comme ça que Lacan le traduit explicitement dans "Subversion du sujet" où il a poussé au plus loin la réduction signifiante de la pulsion. Il propose cette écriture de S(Ⱥ), et il dit que ça traduit que la jouissance fait manque dans l'Autre. Autrement dit, il a résolu la question de la pulsion en en faisant une chaîne signifiante, un message.

Reste simplement un petit hic, à savoir que ça n'empêche pas que radicalement la jouissance fasse manque dans l'Autre, et que non seulement elle rende l'Autre incomplet – aucun signifiant de la jouissance n'arrive vraiment à l'encapsuler, à la représenter – mais aussi qu'elle rende l'Autre inconsistant, incohérent, et même contradictoire en lui-même. En quelque sorte, cette antinomie le défait de l'intérieur.

Donc, ce qui, à mon sens, a amené Lacan à cette écriture bizarre de l'inconsistance de l'Autre, c'est précisément l'effort pour significantiser complètement la pulsion, isolant de ce fait l'antinomie de l'Autre et de la jouissance, antinomie qui ne cesse de faire son thème jusqu'à ce qu'il l'étale dans son Séminaire *Encore* comme étant ce qui est de nature à faire sauter l'ensemble de sa construction.

Ce S(Ⱥ) a donc la valeur de l'antinomie de la jouissance et de l'Autre, mais c'est aussi ce qui écrit une carence de l'Autre précisément quant à l'être sexué. Précisément, dans l'Autre, l'être du sujet comme être sexué, mâle ou femelle, ne se trouve pas représenté. Ce S(Ⱥ) a aussi cette valeur-là, et on peut dire que la valeur finale que lui donne Lacan, c'est qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Même si la jouissance obéit à la structure de la chaîne signifiante, ça ne résout pas pour autant la représentation sexuée de l'être du sujet.

L'ensemble de cette difficulté que fait la jouissance, on peut dire qu'elle est prise dans la perspective de l'Autre et qui est celle que Lacan adopte au départ de son enseignement. Dans la perspective de la parole et du langage, il y a, du côté de la jouissance, une difficulté, qui est d'abord située comme une interruption imaginaire, et qui est, en fait, finalement située à partir de S(Ⱥ). C'est la difficulté que fait la jouissance quand on essaye de la penser à partir de l'Autre :

A → J

Dans le Séminaire *Encore*, la perspective est inverse. Elle consiste à essayer de prendre la perspective de la jouissance, et, à partir de la jouissance, de situer, de penser l'Autre :

J → A

C'est alors que l'Autre devient problématique. Au fond, ça tourne la table, si je puis dire. On était habitué à être du côté de l'Autre, du côté de la communication, du langage, de la parole, et à se demander ce qu'il en est de la jouissance : où est-elle ? comment se monnaye-t-elle dans l'ordre signifiant? pourquoi n'est-elle jamais complètement représentée en tant que jouissance sexuée? On était habitué à être de ce côté-là, et, dans *Encore*, c'est la table qui tourne, c'est-à-dire que cette fois-ci nous pensons à partir de la jouissance de

l'Un. A ce moment-là, l'Autre, qui était avant une donnée de départ, devient problématique. On peut se demander alors à quel titre il y a de l'Autre, comment il s'introduit, comment il peut s'introduire comme être sexué.

C'est là, aussi bien, l'envers du stade du miroir, celui qui continuait d'orienter Lacan dans toutes ses constructions, même symboliques. En effet, qu'est-ce que ça dit le stade du miroir ? Ca prend le sujet au moment où l'Autre est donné dans le miroir. Le stade du miroir, c'est le point où la relation à l'Autre apparaît comme première, et Lacan montre alors comment la jouissance investit cette relation à l'Autre. C'est ce qu'il appelle la jubilation de l'enfant devant son image au miroir. Au fond, le secret du stade du miroir, c'est cette admirable convergence, cette adéquation de la relation à l'Autre et de la jouissance. Ce qui apparaît le plus simple, c'est la jouissance de l'Autre. Le sujet jouit de lui-même comme Autre au miroir. Les termes de *jouissance de l'Autre* ne sont pas là problématiques. C'est ça que veut dire le stade du miroir.

A propos de Denise, on pourrait parler du stade du téléphone pour l'opposer au stade du miroir. L'humanité est arrivée au stade du téléphone, c'est-à-dire à un stade où on ne voit pas l'Autre, où on ne veut même pas le voir. A ce moment-là, la jouissance de l'Autre est réduite, d'un côté, à la jouissance du blablabla, et, de l'autre côté, à la jouissance de l'Un, à la jouissance du corps propre. Il n'y a pas la jubilation qui fait l'âme même du stade du miroir.

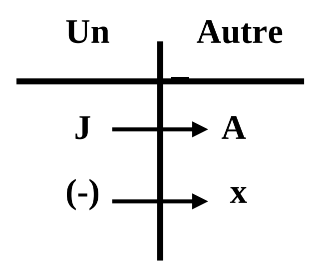
Donc, ce qui devient problématique avec le Séminaire *Encore*, c'est le chemin qui va de la jouissance à l'Autre, alors que toutes les constructions antérieures de Lacan sont au contraire faites de comment inscrire la jouissance à partir de l'Autre : est-ce qu'elle s'inscrit ? est-ce qu'elle ne s'inscrit pas ? est-ce qu'elle est d'un autre ordre ? comment est-ce qu'elle défait l'Autre ? etc.

$$\mathbf{J} \rightarrow \mathbf{A}$$

$$\mathbf{A} \rightarrow \mathbf{J}$$

Raisonnons. Raisonnons en assonance avec Lacan. Si nous prenons cette perspective, bien sûr difficile à adopter, qu'il y a d'abord la jouissance, la jouissance de l'Un, et que c'est cela notre substance, alors, d'où vient l'Autre ? On pourrait supposer qu'un *fiat* de Dieu nous l'impose. D'ailleurs, la question de Dieu est une question qui est examinée par Lacan à propos de la jouissance. Mais enfin, la seule issue, si on pose la question comme ça – et sans doute ne suffit-il pas de la masturbation pour se la poser comme ça, ni d'avoir une idée de la satisfaction inerte et homéostatique du fonctionnement psychique – il n'y a qu'une réponse, qu'une direction pour chercher la réponse, à savoir que l'Autre avec un grand A est fait de jouissance.

C'est la voie que Lacan explore de façons diverses. Il explore la voie selon laquelle il faut qu'il y ait une certaine soustraction au niveau de la jouissance pour que l'Autre puisse s'inscrire, pour que l'Autre puisse prendre naissance. Ce qu'il traite de façons diverses dans son enseignement, c'est le statut possible de ce *moins* qui vient affliger la jouissance, et à partir de quoi l'Autre peut prendre sa place, voire peut naître :



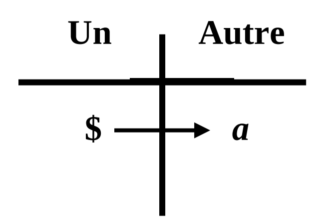
Sous quelle forme la plus simple, ce *moins* est-il introduit ? Au plus simple, ce *moins* est introduit par l'interdit. Nous n'en manquons pas dans la psychanalyse. Nous avons, au choix, l'interdit de l'inceste et la castration. Ou bien il est interdit de jouir de l'objet de l'inceste qui est la mère pour les deux sexes, ou bien nous avons l'interdit de la jouissance phallique. Nous pouvons dire, dans la psychanalyse, que ces deux histoires sont faites pour rendre compte du *moins* qui s'introduit dans la jouissance de l'Un.

Dans l'enseignement de Lacan, nous avons encore une autre genèse, un autre statut de ce *moins*. Nous avons le *moins* produit par le signifiant comme tel, par la parole, par le langage. Et là, c'est ou bien la mort ou bien l'inconscient lui-même. Lacan est prodigue en démonstrations sur le fait que le signifiant barre le sujet. D'ailleurs, l'écriture qu'il donne du sujet, écriture affligée d'une barre, est là pour l'indiquer. Le signifiant barre le sujet – c'est ce que Mallarmé dit sous la forme de la disparition élocutoire – et par là fait entrer en lui le sens de la mort. Parler, c'est déjà mortifier. Le seul fait que le sujet ait un nom qui va lui survivre, c'est déjà la présence de la mort en lui. Ou encore, c'est dit par Lacan dans les termes que le signifiant *divise* le sujet, et que c'est par là qu'il y a un sujet de l'inconscient. Du côté de l'interdit, il y a la castration ou la prohibition de l'inceste, et si on pose le *moins* comme introduit par le signifiant, nous avons, dans l'enseignement de Lacan, la mort et l'inconscient qui sont les noms de cette soustraction.

Enfin, nous avons, au moins une fois, une introduction du *moins* à un niveau très radical. Ce n'est pas l'interdit ni le signifiant, mais le *moins* introduit par le fait même de la sexuation, à savoir que du seul fait que le sujet est d'un seul sexe, il subit une perte de vie. Il ne représente pas le tout de la vie. Il lui faut un complément.

Donc, sous les espèces de l'interdit, du signifiant, ou de la sexuation, nous avons, chez Lacan, à des moments divers, une tentative pour rendre compte de ce *moins* affligeant la jouissance de l'Un, et qui, au fond, conduit à faire appel à quelque chose d'autre.

Si on prend comme référence le dernier point que j'ai dit, à savoir la perte de vie du seul fait de la sexuation, le sujet doit alors chercher un objet qui, lui, remplace cette perte. C'est la logique de l'ensemble. Du fait que du côté Un, on est affligé d'un *moins*, on cherche, de l'autre côté, le complément de cette perte. La racine de ça, Lacan l'a écrite de la façon la plus simple en parlant du sujet barré et de sa relation nécessaire avec l'objet où le sujet récupère la perte qu'il a subie :



Bien sûr, nous avons là une structure extrêmement réduite : un *moins* et son complément, un *moins* du côté de l'Un, et son complément, sa compensation, à chercher ailleurs, dans l'Autre.

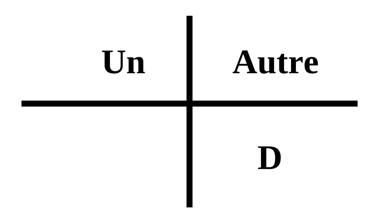
Evidemment, là-dessus, se branchent beaucoup d'histoires. Par exemple, l'interdit. L'interdit, ça suppose, d'une certaine façon, que l'Autre soit préalable. Même si on parle de la jouissance, ça suppose quand même que l'Autre est déjà là pour imposer le *moins*. C'est sa loi, la loi de l'Autre. Ca pourrait paraître anonyme, à savoir que ça serait la condition même de la culture. La prohibition de l'inceste, c'est la condition de la culture. A ce moment-là, on ne cherche pas l'origine. Mais précisément, dans la clinique, on ne se contente pas de cet interdit comme condition de la culture. Cet interdit, dans la clinique, a un agent. Alors, la loi, même avec un L majuscule, apparaît comme supportée par quelque intention de l'Autre.

A l'occasion, on peut dire que la loi est la demande de l'Autre. C'est la version de l'Autre demandant la castration. C'est, selon Lacan, la version que privilégie le névrosé. Ca introduit à l'horizon l'Autre mauvais, l'Autre méchant, celui qui veut blesser le sujet. Là, le *moins* s'incarne dans le mauvais traitement, dans sa dégradation. Ca peut être aussi que la loi est le désir de l'Autre. A l'occasion, Lacan développe ce versant. Ou encore que la loi est la jouissance de l'Autre.

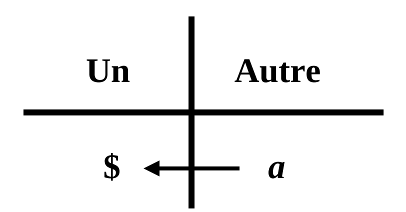
Qu'il s'agisse de demande, de désir, de jouissance, voire de volonté de l'Autre, ça se décline, et Lacan, selon les occasions, met l'accent sur un versant ou sur un autre. Par exemple, quand il essaye de commenter la position fantasmatique du marquis de Sade, il met l'accent sur la volonté de jouissance du sujet sadien qui exerce sa puissance de division sur le sujet victime, essayant d'extraire de lui tout son *pathos*, toute sa souffrance, toute sa douleur.

On peut donc là, par excellence, développer la clinique de la demande de l'Autre. Vous savez que Lacan, à un tournant de son élaboration et dans le détail, a commenté ceci, que pour le névrosé, l'objet auquel il a affaire du côté de l'Autre, c'est la demande de l'Autre : grand D. C'est l'objet du fantasme du névrosé. Comme il écrit la pulsion ($ <> D), Lacan peut même dire que le fantasme se réduit chez le névrosé à la pulsion.

Je ne rentre pas dans le détail. J'indique seulement comment on peut enrichir ce schéma général, et l'affecter aux différentes structures cliniques. A ce moment-là, la demande de l'Autre apparaît comme l'objet même auquel le sujet névrosé a rapport :



Par contre – je l'ai indiqué la dernière fois –, concernant la perversion, on peut dire que le sujet a essentiellement rapport à la jouissance de l'Autre, et même, dans la forme sadienne, que le sujet se trouve vraiment divisé par l'objet *a* incarnant la jouissance de l'Autre. C'est alors le sujet victime qui se trouve divisé :



On pourrait dire aussi que dans la psychose, c'est la jouissance de l'Autre qui pénètre et qui transit de part en part le sujet.

On peut encore enrichir le terme de la mort que j'ai évoqué. On peut l'illustrer clairement. Ca peut, par exemple, prendre la forme d'un *l'Autre veut que je sois mort.* La névrose obsessionnelle en donne l'incarnation souffrante. Le sujet en est réduit à se demander si vraiment est authentique le reste de vie qui l'anime, et s'il n'est pas coupable de ce qui peut l'animer de jouissance vivante au regard de cette volonté de mort qui serait assigné à l'Autre.

Pourquoi ne pas dire que dans l'hystérie, on trouve une inquiétude essentielle concernant la mort de l'Autre ? Pas la mort du sujet mais la mort de l'Autre, et qui contraint le sujet à susciter le désir de l'Autre pour s'assurer qu'il est vivant. Dans la direction de la cure du sujet hystérique, il est en effet essentiel d'apporter le témoignage, la preuve que celui qui est là et qui fait figure d'Autre, à savoir l'analyste, n'est pas mort. A l'occasion, ça oblige le sujet hystérique à ne pas passer au divan, parce qu'à s'abstenir de la vision, de la vision du corps, le soupçon qu'il se pourrait que l'Autre soit mort peut s'imposer, et, pour le coup, interrompre la relation symbolique.

L'inquiétude sur la mort de l'Autre est présente, et c'est pour ça que Lacan, dans "Subversion du sujet", indique qu'une certaine vacillation de la neutralité analytique peut être conseillée dans la cure de l'hystérie. Il faut entendre là, je crois, qu'il faut donner les preuves que l'Autre n'est pas mort.

Dans la psychose, en tout cas dans le cas Schreber, disons qu'il y a l'expérience que comme sujet du signifiant, je suis mort. C'est la mort du sujet et Schreber en fait l'expérience. Et cette mort accomplie laisse d'autant plus la

place à une jouissance déchaînée et sans limite qui est vécue par lui comme une féminisation.

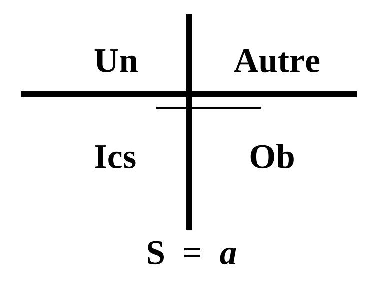
J'indique rapidement ici comment on pourrait développer une clinique sur chacun de ces termes, en valorisant tel ou tel aspect, ce que Lacan a fait à différents moments.

Il y a encore les termes d'inconscient et de perte de vie, qui sont au fond deux noms de ce *moins* dans les élaborations de Lacan. Eh bien, précisément, on peut dire que Lacan les a articulés, et même qu'il a tenté d'en formaliser le rapport dans son schématisme de l'aliénation et de la séparation, c'est-à-dire dans son *Séminaire XI* et dans "Position de l'inconscient".

Dans cette construction, que fait-il d'autre que d'essayer de penser explicitement le rapport du sujet et de l'Autre ? D'un côté, il tente de déduire le sujet divisé, le sujet de l'inconscient, celui des formations de l'inconscient, et il est conduit à nous le représenter comme un ensemble vide, comme sa propre éclipse, comme une perte, donc comme un certain type de *moins.* D'ailleurs, il l'écrit en toute lettre : *"perte où le sujet surgit comme inconscient."*

Le tour spécial de cette construction, que d'autres années j'ai détaillée, consiste à identifier cette éclipse du sujet de l'inconscient à sa perte de vie comme être sexué, c'est-à-dire à identifier la division du sujet de l'inconscient, son statut comme inconscient, avec une perte que l'on peut dire proprement libidinale, c'est-à-dire sa perte de vie en tant qu'il n'est pas en lui-même le tout de la sexualité. C'est cette aliénation du sujet que Lacan articule alors avec l'objet *a.*

Faisons attention ! C'est là que Lacan peut écrire que la perte où le sujet a surgi comme inconscient se réalise par le manque qu'il produit dans l'Autre et que c'est ça la pulsion de mort. Ca veut dire quoi ? Ca veut dire que le *moins* du sujet de l'inconscient est strictement identique au *moins* de la jouissance, et qu'il se compense par l'objet pulsionnel. Ca veut dire que le sujet, qui perd son identité au niveau de l'inconscient, ne la retrouve que sous les espèces de ce que Freud appelait l'objet perdu. Nous avons, à gauche, le sujet de l'inconscient, et, à droite, l'objet perdu :



J'ai déjà commenté ce passage, mais qu'est-ce qui aujourd’hui m’apparaît là ? C'est que lorsque Lacan développe sa construction des *Quatre concepts* et de "Position de l'inconscient", il met l'accent sur l'équivalence qu'il y a entre le sujet barré et l'objet perdu. Ce qui est là perdu comme sujet barré se retrouve de façon équivalente dans l'objet *a.*

Il faut bien dire que cette équivalence-là est celle qui supporte sa cons-

truction de la passe qui est supposée permettre au sujet, par l'exploration de sa division inconsciente, de retrouver son être de jouissance comme objet *a : "Le sujet retrouve dans le désir de l'Autre son équivalence à ce qu'il est comme sujet de l'inconscient."* C'est là presque la formule qui va supporter sa construction de la passe.

Alors, qu'est-ce qu'ajoute à ça la perspective de *Encore ?* Telle que je l'ai présentée, j'espère qu'on en aperçoit la logique, puisque j'ai opposé, d'un côté, le registre de l'Un, et, de l'autre côté, le registre de l'Autre.

Dans "Position de l'inconscient", Lacan articule l'équivalence du sujet et du petit *a*. Admettons cette équivalence, admettons que du fait qu'il y ait un *moins* du côté de l'Un, le sujet retrouve son identité dans l'Autre sous ces espèces que je viens d'énoncer. Mais il suffit d'un tout petit changement d'angle, et il apparaît une conséquence qui n'est pas développée par Lacan dans ses *Quatre concepts* et dans "Position de l'inconscient". L'autre conséquence qui apparaît, c'est que ce que nous appelons l'Autre n'est rien d'autre que petit *a*.

Ce que Lacan a développé et qui est le plus célèbre, c'est l'équivalence de $ et de petit *a*, mais ce qu'il introduit dans *Encore* et qui est plus caché, c'est la correspondance entre ces deux termes de grand A et petit *a*. C'est pourquoi, en regard de ce qu'il a proposé classiquement, à savoir que les objets *a* sont autant d'équivalents du sujet barré, je mets ce qu'il articule en toute lettre dans *Encore*, à savoir que les objets *a* sont les substituts du grand Autre. C'est au point de dire que le véritable partenaire du sujet, si on le considère du point de vue de la jouissance, ce n'est pas l'Autre. Son véritable partenaire, c'est ce qui se substitue à lui en tant qu'objet *a*.

Je cite Lacan, page 114 de *Encore :* le partenaire du sujet, *"sujet de toute phrase de demande* [là c'est prendre tout ce que le sujet peut dire, puisqu'en dehors de la demande il n'y a que l'interprétation : dès qu'on parle, on demande à l'Autre, dès qu'on téléphone, on demande à l'Autre], *est non pas l'Autre, mais ce qui vient se substituer à lui sous la forme de la cause du désir."*

Ca nous fait voir où Lacan était arrêté dans son *Séminaire XI* et dans "Position de l'inconscient", à savoir que dans ce Séminaire et cet écrit, il développe l'équivalence du sujet et de l'objet perdu, mais que ce qui lui échappe et qu'il pose dans *Encore*, c'est le rapport qu'il y a entre petit *a* et grand A, à savoir que le véritable partenaire du sujet quant à la jouissance, c'est l'objet *a* et non pas l'Autre. Il y a un prélèvement de jouissance du côté de l'Un, et ça se retrouve sous la forme de ce condensateur de jouissance qu'est l'objet *a*. Et c'est à ce niveau-là que tombe l'Autre.

Bien sûr que Lacan s'était depuis longtemps intéressé au rapport qu'il pouvait y avoir entre la demande et l'objet, puisque, concernant le névrosé, il disait que son objet fantasmatique est par excellence la demande de l'Autre. Mais ici, c'est comme l'envers de cette formule. C'est que le véritable objet de la demande, c'est l'objet *a*. A cet égard, il peut poser dans *Encore*, toujours page 114, que *"dans le désir de toute demande, il n'y a que la requête de l'objet a"*.

Ca dit beaucoup de choses. Ca dit, premièrement, que la jouissance phallique n'est pas comblante. Même si elle est le modèle de la jouissance, il y a comme un défaut à ce niveau qui fait qu'elle n'est pas comblante. Ca dit, deuxièmement, que le désir n'est pas essentiellement le désir de l'Autre, mais que c'est le désir de l'objet *a*. Et troisièmement, ça dit bien sûr qu'il n'y a pas

de pulsion génitale, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de rapport plein avec l'Autre comme tel.

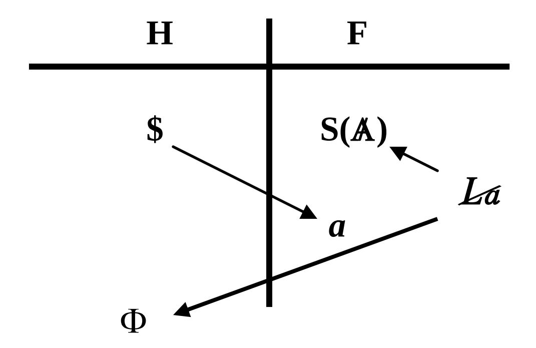
Donc, là, Lacan nous découvre la vraie nature du partenaire. La vraie nature du partenaire, c'est ces substituts de l'Autre au niveau de la jouissance et qui sont les objets *a.* C'est dire que le partenaire fondamental du sujet, c'est quelque chose qui est fait de sa propre perte de jouissance, c'est-à-dire son objet perdu.

C'est exactement là que Lacan se met à s'intéresser à la sexualité féminine. La sexualité féminine est pour lui inscrite dans cette problématique, dans la problématique de savoir – si le vrai partenaire au niveau de la jouissance est petit *a* – comment il se fait qu'il y ait de l'Autre avec un grand A.

C'est là le saisissant de ce qu'il apporte concernant la sexualité féminine, à savoir qu'à ce niveau-là, et en dépit de la formule selon laquelle le partenaire est l'objet *a,* il y a dans la sexualité féminine – c'est ça qu'il construit – un rapport direct entre la jouissance et le grand Autre. S'il s'intéresse à la sexualité féminine dans *Encore,* c'est dans la mesure où il essaye de démontrer que l'Autre est en quelque sorte présent dans la jouissance phallique, et jusqu'au point de dire que ce rapport avec l'Autre comme objet *a* est vrai pour l'homme, mais que c'est vraiment autre chose pour la femme.

C'est là, quand il fait ce *Séminaire XX,* qu'il ne dit pas la même chose que dans son écrit de *L'étourdit.* Dans son écrit de *L'étourdit,* il écrit deux rapports différents au signifiant phallique, c'est-à-dire qu'il refait d'une autre façon ce qu'il avait déjà fait dans son écrit de "La signification du phallus" où il montrait la convergence et la divergence de l'amour et du désir selon les sexes. Mais dans *Encore,* ce à quoi il s'intéresse, c'est non pas au signifiant phallique et aux deux rapports possibles, mais c'est directement à la jouissance et aux deux rapports distincts à cette jouissance.

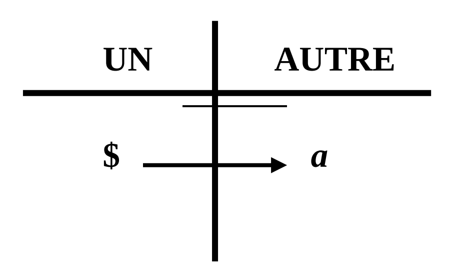
Je peux ici reproduire la construction qui est celle qu'il accomplit dans *Encore :*



Le rapport du sujet à l'objet *a,* il en fait le propre de l'homme. Mais il invente une tout autre relation concernant la femme, où il écrit la femme avec un *La* d'où partent deux vecteurs, l'un vers S(Ⱥ), et l'autre vers le signifiant phallique. Ce qui est déjà notable, c'est qu'il y a deux écritures différentes concernant le sujet barré : une écriture qui serait celle du sujet mâle, et une écriture qui concerne le sujet féminin, et où on ne se sert plus du $, même si

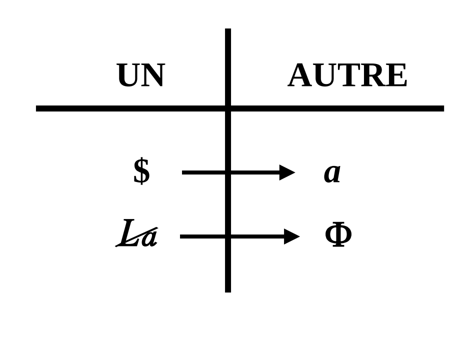
on continue d'avoir la barre.

Peut-être que le trait qu'il y a à mettre en valeur dans ce schéma paraîtra mieux si je le réécris sous la forme d'un autre tableau qui, cette fois-ci, oppose l'Un et l'Autre. On aperçoit alors le fantasme comme relation du sujet à l'objet *a*, à quoi l'Autre est réduit :



Ecrivons maintenant la formule féminine. Elle consiste à poser un autre terme pour le sujet, et à voir qu'il y a aussi un terme que le sujet trouve de l'autre côté, à savoir grand Phi.

De ce point de vue-là, on peut dire que c'est la même structure. C'est la même structure qui consiste à trouver, au champ de l'Autre, un terme qui qualifie la jouissance. C'est ce que Lacan explique dans "La signification du phallus", à savoir : chercher le signifiant phallique dans le corps de l'homme. Mais la différence majeure apparaît dans l'existence d'une relation supplémentaire, c'est-à-dire la relation du sujet à S(Ⱥ) et qui se situe du même côté de l'Un. On ne va pas chercher ça de l'autre côté. C'est comme si, en soi-même, du côté de l'Un, il y avait un rapport bizarre avec l'Autre barré. C'est ça que Lacan met en valeur dans la sexualité féminine :



$ → S(Ⱥ)

Lacan considère comme le propre du mâle de chercher petit *a* dans l'Autre. A cet égard, il dit, page 58 de *Encore : "l'objet a joue quelque part – et d'un départ, d'un seul, du mâle – le rôle de ce qui vient à la place du partenaire manquant."* Il ajoute que c'est de là que se constitue le fantasme. D'une certaine façon, l'homme pense qu'il a accès à la femme, qu'il l'aborde, alors qu'il n'aborde jamais que la cause de son propre désir, que petit *a*. C'est la recher-

che, dont l'œuvre de Freud témoigne, de tous ces divins détails auxquels le désir est accroché, et où la semblance d'une personne n'apparaît que comme l'habillage de ce qu'il s'agit là de trouver.

Donc, comme le dit Lacan, page 80, *"du côté de l'homme, c'est que ce à quoi il a à faire, c'est à l'objet a"*, de telle sorte qu'il pense réaliser le rapport sexuel, et qu'en définitive ça n'aboutit qu'au fantasme. Du côté femme, le rapport qui est là indiqué n'est pas foncièrement différent de celui-là. Ca accentue le caractère phallique de l'objet, mais, à ce niveau-là, nous avons la même structure, à savoir que le sujet féminin cherche le signifiant phallique du côté de l'Autre. A cet égard, on peut dire que cette jouissance est d'ordre perverse en tant qu'il s'opère une réduction de l'Autre à l'objet *a*.

C'est à ce niveau-là que s'introduit ce que Lacan appelle la fameuse jouissance supplémentaire de la femme, cette jouissance qui n'est pas perverse, mais folle et énigmatique. Ca consiste essentiellement à tenter de montrer un paradoxe, à savoir que cette jouissance-là a rapport *en elle-même* à l'instance de l'Autre. Ca veut dire que ce n'est pas une jouissance de l'Un fermé.

On pourrait supposer que chaque sujet a ce rapport autistique à la jouissance, a rapport à ce statut autistique primordial de la jouissance. Mais ce que Lacan pose, c'est que la jouissance féminine fait exception à cette fermeture autistique de la jouissance. Même si elle a cette fermeture autistique, elle a aussi une autre jouissance. Et c'est pourquoi Lacan peut dire qu'il n'y a que la jouissance phallique, sauf la jouissance de la femme qui y fait exception. La femme est à plein dans la jouissance phallique, mais il y a quelque chose en plus, une jouissance du corps au-delà du phallus.

Si Lacan s'est intéressé à l'élaboration de la sexualité féminine, c'est dans la mesure où tout en posant la jouissance phallique, la jouissance autistique et fermée, comme le modèle de la jouissance, il explique le fait de l'Autre par la configuration spéciale de la jouissance féminine, à savoir que la femme a foncièrement rapport à l'Autre dans la jouissance – et à un Autre qui n'est pas simplement le lieu de la parole. A ce niveau-là, l'Autre est dans la jouissance elle-même. C'est la valeur qu'il faut donner à sa proposition que la jouissance féminine est radicalement Autre.

Avec ce démenti qui est introduit par rapport à la jouissance phallique comme jouissance de l'Un, nous avons ici, comme au sein même de la jouissance qui devrait être de l'Un, une introduction de l'Autre. La dialectique de l'Un et de l'Autre se reporte, au niveau de la jouissance, entre jouissance phallique, comme modèle de la jouissance substance, de la jouissance autistique, et jouissance féminine, qui est au contraire le modèle d'une jouissance foncièrement en relation avec l'Autre.

C'est là ce qui s'inverse à l'intérieur de *Encore*. C'est faire porter cette relation entre S de A barré et petit *a*. Jusqu'alors, on avait toujours thématisé la relation au fantasme comme la relation du sujet barré à petit *a*, c'est-à-dire qu'on avait toujours pensé le fantasme à partir de la sexuation masculine. Mais le renversement à quoi Lacan invite, c'est de penser foncièrement le fantasme, pour l'homme et pour la femme, à partir de la relation de $ et S de A barré. C'est comme si c'était, en définitive, la vérité du fantasme qui était révélée par la structure spéciale de la sexuation féminine. Et c'est pourquoi Lacan s'invite lui-même à ne pas confondre S de A barré et petit *a*. Et c'est pourquoi il dit

même que petit *a* n'est finalement que de l'imaginaire. Ce qui est vraiment du symbolique et qui indique la voie du réel, c'est S de A barré.

Autrement dit – et il faudra que j'y revienne la fois prochaine – la fonction théorique de la sexualité féminine dans *Encore,* c'est de révéler, de dénuder une vérité qui vaut pour la jouissance comme telle. Du côté mâle, on apprend quel est le statut autistique de la jouissance, mais, grâce au côté féminin, on apprend que la jouissance est foncièrement rapport à S de A barré.

De la même façon qu'avant on écrivait tout à partir du rapport à l'objet *a,* c'est à partir de S de A barré qu'il faut écrire cette relation, c'est-à-dire à partir de ce qui est la vraie nature de l'objet *a,* à savoir que ce n'est qu'un semblant qui ne peut pas se soutenir dans l'abord du réel, et que la jouissance est foncièrement relative à S de A barré, c'est-à-dire non pas la jouissance du corps de l'Autre, non pas la jouissance de l'objet qui serait prélevé sur le corps de l'Autre, mais une jouissance foncièrement relative au non-rapport sexuel.

J'ai été, cette fois-ci, peut-être un petit peu abstrait. Je veillerai à illustrer ça pour vous la semaine prochaine.

XI

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 28 février 1996

Bien des chemins s'ouvrent à partir de ce que j'ai énoncé la dernière fois, et j'en suivrai un aujourd'hui.

Ce que j'ai énoncé la dernière fois, c'est exactement ceci qui concerne les équivalences dans lesquelles peut être inscrit ce que Lacan pendant longtemps a manié dans son enseignement comme l'objet *a.* J'ai rappelé l'équivalence maîtresse qui se perpétue dans l'expérience analytique, aussi bien dans l'expérience post-analytique qu'est la procédure de la passe, et qui est l'équivalence entre le sujet barré, le sujet de l'inconscient, le sujet de la parole, et le terme d'objet *a*. Cette équivalence sert de repère, de guide, quand on pense pouvoir cadrer la fin de l'analyse à partir de la traversée du fantasme :

$ = *a*

Ce que j'ai énoncé aussi la dernière fois, c'est une seconde équivalence qui me paraît s'imposer – même si elle n'est pas formulée ni explicitée comme telle – de l'élaboration un peu labyrinthique de Lacan dans son Séminaire *Encore.* Cette seconde équivalence met en question la subsistance, l'existence de la catégorie du grand Autre, puisqu'elle formule que l'Autre peut être considéré comme équivalent à l'objet *a :*

A = *a*

Voilà une seconde équivalence que j'a mise en regard de la première. J'en ai accentué sa valeur, une valeur qui relativise l'existence de l'Autre, et qui est sur le chemin de cette proposition surprenante et scandaleuse que Lacan a pu lâcher, à savoir que *l'Autre n'existe pas*.

La dernière fois, j'ai donné là-dessus la référence sur laquelle je m'appuie et qui est dans *Encore.* C'est une référence qui marque que l'objet *a*, au niveau qui nous intéresse de la jouissance, se substitue à l'Autre qui serait le partenaire. J'ai indiqué que c'est dans cette voie que Lacan spécialise la formule du fantasme en l'affectant spécialement au sexe mâle. C'est pour celui-ci qu'il serait particulièrement vrai que le rapport à l'autre sexe tombe dans le rapport à l'objet *a* - ce qui relativise non seulement l'Autre, mais aussi la fonction du fantasme. C'est la valeur que j'ai donné à ce que Lacan indique du côté femme, à savoir que le rapport comparable qu'elle peut entretenir avec l'autre sexe en le ravalant au signifiant phallique, donc par une procédure comparable au rapport du sujet mâle à l'objet *a*, préserve néanmoins un rapport qui est, lui, tout à fait singulier à l'Autre comme tel, sous les espèces de ce signifiant de S(A) qui, en effet, introduit certaines modifications dans le statut de l'Autre

complet.

Ce rapport préservé dessine comme à l'horizon - et en infraction à la définition qui semble réduire la jouissance à la jouissance de l'Un - une jouissance qui comporterait en elle-même une ouverture à l'Autre. Si au départ de son Séminaire *Encore,* Lacan insiste autant sur la jouissance phallique, sur la jouissance coupée de l'autre sexe, c'est pour mettre d'autant plus en valeur l'exception que constitue une jouissance qui serait comme en elle-même mêlée d'amour, qui serait comme un mixte d'amour et de jouissance.

Après tout, on pourrait opposer deux styles du fantasme et les affecter à chacun des sexes : un fantasme de pure jouissance où l'Autre est réduit à l'objet *a,* et puis un fantasme d'amour. Si on dit les choses ainsi, on peut admettre que l'instance de l'amour est bien plus présente dans le fantasme féminin qu'elle ne l'est dans le fantasme du côté mâle. Etre battu comporte sans doute dans le fantasme une invite à la jouissance, mais il n'empêche que Freud prend soin de signaler, dans l'analyse de référence qu'il a donnée du fantasme, que ce *être battu* est aussi bien un signe de l'amour, et que c'est à ce titre que ce mauvais traitement est inscrit dans le fantasme.

J'ai dit qu'à partir de là, il y avait beaucoup de chemins qu'on pourrait suivre, mais il faut bien que j'en choisisse un, d'autant que nous allons connaître une petite interruption qui fera reprendre ce cours le 20 mars. Le chemin que je privilégierai aujourd'hui à partir de là, c'est celui de l'interprétation. Il y a la notion que quelqu'un de notre communauté de travail a formulée, à savoir la notion d'un déclin de l'interprétation, déclin où il faut voir le signe d'un malaise actuel dans l'interprétation analytique. Il faut accueillir ce signe, mais il faut aussi, bien entendu, l'interpréter. Une fois que j'ai claironné ce déclin de l'interprétation – mon collègue l'avait après tout dit discrètement, pour ne pas déranger – ça a résonné, et le malaise s'est plutôt étendu, et à juste raison.

Revenons à des choses simples. Ce qu'on vient chercher chez l'analyste, c'est l'interprétation. S'il y a des difficultés dans la production de l'interprétation, si le produit n'est pas de la qualité d'avant, si l'analyste lui-même en est embarrassé, étranglé, étouffé, dérangé, si lui-même juge ses interprétations décadentes, on comprend qu'il y ait lieu de s'inquiéter. Le collègue a mis le doigt sur une inquiétude qui est celle-là même, sans doute, de la présence au monde de la psychanalyse, au monde contemporain.

L'interprétation, c'est ce qu'on vient chercher chez l'analyste, dans la mesure où le discours qu'on y tient comme analysant prend nécessairement le tour de la demande. Lacan le rappelle dans *Encore.* Le discours de l'analysant est demande, et il n'y a pas d'objection à dire que cette demande peut être considérée, par une de ses phases qui n'est pas la moins profonde, comme foncièrement une demande d'interprétation : *Dis-moi ce que ça veut dire! Dis-moi ce que je suis! Dis-moi ce que je puis être! Dis-moi aussi si ça finira un jour!* Et même, comme quelqu'un me le disait hier : *Dis-moi si dans deux ans j'aurai fini!* Ca m'a laissé un peu à court d'esprit pour répondre.

Si on voit les choses par ce côté qui ne me paraît pas illégitime, à savoir que l'interprétation est articulée à une demande, qu'il y a instance, insistance de la demande d'interprétation, ça simplifie la question. Comme c'est une demande, eh bien, on n'y répond pas. On connaît le principe que l'analyste ne répond pas à la demande, et donc on se tait. Ca pourrait être le fondement du silence de

l'analyste.

Mais on peut aussi se demander quel type de demande est la demande d'interprétation. C'est sans doute une demande de savoir, mais, par en-dessous, je ne vois pas d'objection à reconnaître là, aussi bien, une demande d'amour. C'est, au moins par une de ses faces, la demande d'un signe de l'Autre, d'un signe de l'analyste. Sans doute d'un signe de son savoir, mais prenant valeur de signe d'amour, de signe d'intérêt. Après tout, c'est conforme à la proposition de Lacan selon laquelle ce n'est pas le désir mais l'amour qui s'adresse au savoir. La demande d'interprétation réalise assez bien que l'amour s'adresse au savoir.

Seulement, qu'en fait-on de l'interprétation comme signe de l'amour ? On pratique beaucoup ça, en définitive. C'est pourquoi l'ignorance de l'analyste n'est pas toujours un obstacle à son efficacité. Heureusement ! On peut même dire que l'interprétation comme signe de l'amour, c'est ce sur quoi fait fond toute psychothérapie, et plus encore quand elle est d'inspiration psychanalytique.

L'interprétation comme signe de l'amour a des effets. Elle a spécialement des effets sur l'identification, à savoir qu'elle ragaillardit, si je puis dire, le moi idéal. Dans tous les cas. On peut dire que l'interprétation comme signe de l'amour consolide la position de l'analyste comme idéal du moi. Comme Lacan a donné à l'idéal du moi le signifiant grand I, c'est-à-dire un statut symbolique, eh bien, on pourrait le prendre aussi bien comme le signifiant de l'interprétation qui commence par la même lettre.

Si on admet cette disposition simple, on voit que la solution peut être tout simplement de la boucler. Et puis on constate que, à la boucler, c'est-à-dire à refuser d'occuper la position grand I de l'idéal du moi interprète, le moi idéal vacille. C'est ainsi qu'on peut compter sur le dispositif analytique pour que de son propre mouvement, du mouvement propre de la parole analysante, il fasse se désagréger le moi idéal, et qu'il laisse apparaître le support petit *a* de ce moi idéal. On pourrait même dire qu'à ce moment-là, interpréter, de quelque façon que ce soit, c'est bloquer ce mouvement spontané de désagrégation, et que ce qui en définitive se coordonne le mieux à l'objet *a*, c'est le silence de l'analyste.

C'est même tellement tentant que Lacan, et précisément vers la fin de son enseignement – moment où, pour beaucoup de raisons que j'ai déjà évoquées auparavant, l'interprétation apparaît en difficulté dans la mesure où ce n'est pas le dialogue qui vient au premier plan mais le monologue de la parole analysante –, c'est même tellement tentant que Lacan en vient à souligner le devoir d'interpréter. S'il en vient à souligner le devoir d'interpréter, c'est bien parce qu'une certaine pente de la pratique éloigne de l'interprétation.

C'est au point de devoir faire le surmoi qui doit interpréter. Et c'est bien à partir de ce *tu dois interpréter* et la difficulté de le faire, qu'on peut se lamenter sur le déclin de l'interprétation. L'analyste sent peser sur lui le *Tu interprèteras*,. le onzième commandement. En même temps, ça ne va pas tout seul, et comme ça ne va pas, dit-on, aussi bien que ça allait avant, au temps de l'interprétation triomphante, le onzième commandement met alors plutôt en valeur l'impuissance de l'analyste, avec un certain cortège d'affects dépressifs.

Evidemment, le moment de l'interprétation est un passage délicat pour l'analyste. Pour simplifier, je dirai que c'est le passage du savoir supposé - qui

lui fait un mol oreiller, qui est, si je puis dire, sa rente de situation - au savoir exposé, au moins explicité à l'analysant. C'est le passage où il s'agit de mettre en oeuvre ou de mettre en acte le savoir : *Montre un peu ce que tu sais faire.*

Il est frappant que nous gardions cette référence qu'au temps de Freud ça ne faisait pas une difficulté comparable. En effet, au temps de Freud, on n'établissait pas une différence tellement étanche entre l'interprétation et la construction. Freud concevait fort bien l'interprétation comme la communication d'une construction au patient, une construction, c'est-à-dire une élaboration de savoir faite par l'analyste. Freud expliquait cette élaboration de savoir au patient. Il n'avait pas de difficulté à établir ainsi une continuité entre interprétation et construction, entre l'élaboration de savoir et sa communication aux fins d'un effet de vérité.

On peut dire que de son temps, et en tout cas pour lui – c'est la référence, peut-être mythique, que nous en avons – le savoir avait de lui-même des effets de vérité. Il était une fois où le savoir avait, du mouvement propre de son élaboration, des effets de vérité. C'est peut-être exact dans la mesure où le savoir en question était en train de s'élaborer, de se construire, et que, de ce fait, le passage du savoir supposé au savoir exposé s'adressait tout naturellement au sujet dans sa singularité. Pour Freud, c'était justement ce patient-ci, dans sa singularité, dans la singularité de sa clinique, qui contribuait à l'élaboration de savoir. Comme l'évoque Lacan dans "Fonction et champ de la parole et du langage", ça venait de Freud, dans la singularité même de sa chasse à la vérité. En tout cas, c'est un fait que du temps de Freud, on n'était pas à établir une disjonction entre interprétation et construction, entre savoir et vérité.

On peut dire que c'est à l'époque de Lacan, à l'époque de la psychanalyse marquée par Lacan, que la scission s'est faite entre savoir et vérité dans la psychanalyse. C'est pour ça qu'émerge ce terme de déclin, c'est pour ça qu'on a quand même l'idée qu'avant c'était différent et que marchaient de concert le savoir et la vérité. Ils ne faisaient qu'un. Le Un qui nous manque dans le rapport sexuel, il aurait été là, entre savoir et vérité.

Pour nous, ça serait plutôt la promenade un peu difficile du pot de terre et du pot de fer. Le pot de fer, c'est le savoir. Nous en avons des bibliothèques entières. On est même obligé de sélectionner : *n'en jetez plus !* Le savoir, c'est le pot de fer, et, la vérité, le pot de terre, le pot de terre défoncé et qui se retrouve sur le sol en mille morceaux. Nous sommes là-dedans.

Le savoir, c'est une chose, une chose qu'on peut à l'occasion étalonner, diplômer. Il y a d'ailleurs une soif de diplômes dans la psychanalyse qui est maintenant mondiale. On avait fait beaucoup de reproches, il y a vingt ans, quand on avait commencé avec un petit doctorat du Champ freudien, prudent comme tout, et qu'on avait laissé vraiment très réduit. Mais maintenant, dans le monde entier et y compris dans le Champ freudien, on est éperdu pour avoir son parchemin.

Donc, le savoir c'est une chose, et nous sommes dedans, mais que ça ait des effets de vérité, c'en est clairement une autre. Nous sommes à l'époque de cette scission-là.

Si on voit les choses de cette perspective, Lacan a surmonté cette scission. Il l'a surmontée par une rénovation du savoir analytique. Il a facilité l'interprétation dans la cure en procédant à une interprétation du savoir de Freud.

C'est ce qu'on appelle son enseignement. Plus on le pratique et plus on s'aperçoit qu'il ne disait pas faux quand lui-même se ravalait au rang d'un commentateur de Freud. Même quand les termes qu'il emploie sont très loin de ceux de Freud, on s'aperçoit qu'il les épingle, qu'il s'y adosse, à l'occasion pour les contredire, mais enfin, qu'il y a toujours du texte de Freud derrière son élaboration et qu'il a fait de ça le principe de son enseignement.

De cette interprétation du savoir de Freud, il a, en effet, on peut le dire, tiré un savoir nouveau avec effet de vérité. C'est d'ailleurs ce qui lui a valu de surnager dans sa solitude, parce qu'on s'est quand même aperçu que cette interprétation du savoir de Freud faisait des vagues, avait des effets de vérité, effets qui d'ailleurs se prolongent au-delà de l'existence, de la vie de l'individu Lacan.

A voir les choses comme ça, on doit se dire que s'il y a un malaise actuel dans l'interprétation analytique, c'est qu'il est certainement dû à un déficit d'interprétation du savoir de Freud-Lacan, si je puis m'exprimer ainsi. Ca renvoie en effet chacun à ce qu'il en fait, aux effets de vérité qu'il peut tirer de ce qui s'est accumulé comme savoir de la psychanalyse depuis maintenant un siècle.

Sentons-nous coupables ! Mais enfin, on peut peut-être aussi faire mieux que ça. Est-ce qu'il n'y aurait pas aussi – en plus de cette dimension que moi-même je sers sur un plateau – une difficulté concernant l'effet de vérité lui-même ? Je veux dire : est-ce qu'il ne faudrait pas commencer par situer à sa place une certaine impuissance de l'effet de vérité au regard de la jouissance, au regard du mode de jouissance et de ses éventuelles transformations ? Est-ce qu'il ne faudrait pas élaborer la disjonction, pas simplement entre savoir et vérité, mais entre le couple savoir et vérité d'un côté, et la jouissance de l'autre côté? Du même côté, le pot de fer et le pot de terre. Puis, de l'autre côté, si je puis dire, le pot en acier, qui n'a pas été prévu par La Fontaine.

Serge Cottet, il n'est pas le premier à s'être inquiété du déclin de l'interprétation. Il a été précédé par Plutarque, qui a été longtemps – on discute sur les dates – prêtre d'Apollon à Delphes, au cours du premier siècle de notre ère. Il était donc spécialement préposé aux oracles. Plutarque a énormément écrit. On trouve tout dans Plutarque. Si vous manquez, pour telle ou telle causerie que vous avez à faire, d'un exergue, d'un apologue, de quelque chose de drôle, allez voir dans Plutarque, vous trouverez, il y a tout. Mais Plutarque, il a commis quand même quelque chose qui le concernait de très près, à savoir trois dialogues sur les oracles, c'est-à-dire sur quelque chose qui était, pendant toute une partie de sa vie, son métier. Et de quoi parle-t-il, au premier siècle, à propos des oracles ? Eh bien, du déclin des oracles. Ce qui l'embarrasse, c'est que les oracles ne sont plus ce qu'ils étaient.

Ces dialogues constituent l'un des témoignages des plus intéressants qu'on ait sur les oracles dans l'Antiquité. C'est à partir du moment où ça décline qu'on apprend vraiment quelque chose là-dessus. C'est un comble, parce que là il ne s'agit pas des analystes qui sont recrutés d'une façon plus ou moins approximative de nos jours, il s'agit d'Apollon, le dieu des Muses. Ce ne sont pas les analystes qui peuvent prétendre à être, je ne dis pas le dieu des Muses, mais même de petits accompagnateurs des Muses. Enfin, ils essayent. Certains font des pièces de théâtre, des poèmes, des romans, de la littérature analytique, etc. Mais là, c'est Apollon. Comment se fait-il que le dieu des Muses lui-même

lâche – ce n'est pas le mot qu'emploie Plutarque, je résume – des oracles aussi cons ?

Plutarque, il s'évertue à disculper Apollon de la décadence des oracles, en particulier dans ce dialogue qui est le plus long et qui s'appelle *De la disparition des oracles*. Il y en a un autre, peut-être plus intéressant, qui s'appelle *Pourquoi la pythie ne rend plus ses oracles en vers.* La pythie s'est mise à parler comme tout le monde à partir d'une certaine date. C'était le problème de Plutarque : on n'y croit plus beaucoup, et même, il n'y a pas assez de clients. Beaucoup d'oracles ne sont plus consultés. Ils sont devenus muets parce que personne ne s'y rend pour apprendre sa vérité.

Je ne pense pas que les réponses qu'apporte Plutarque à la question puissent valoir pour nous. Par exemple, il y a une des réponses qui dit que les hommes sont devenus tellement mauvais, sont d'une telle perversion morale, que vraiment les dieux ne veulent plus leur répondre. Ca ne paraît pas s'ajuster à notre expérience qui, elle, repose au contraire sur la matière elle-même et justement sur la "perversion morale".

Il y a une autre réponse qui est d'un esprit pratique mais qui ne doit pas valoir pour nous non plus, et qui allègue la dépopulation de la Grèce. Même si la fertilité n'est pas, paraît-il, ce qu'elle devrait être en France, on peut difficilement imputer à la dépopulation la crise de l'interprétation.

Il y a encore une autre réponse qui dit que ceux qui transmettent les oracles sont des démons, et qu'il y a une dépopulation des démons au premier siècle, qu'il ont certainement dû émigrer ailleurs, laissant ainsi tout le monde sur le flanc.

Puis, il y a une autre théorie, géologique celle-là, qui impute l'inspiration pythique à des émanations telluriques qui viendraient du sol. Le pneuma viendrait du sol, et donc, des perturbations géologiques ou des tremblements de terre auraient pu stériliser les oracles. Peut-être que le déclin de l'interprétation analytique est dû au trou dans la couche d'ozone ou au réchauffement de la planète. Nous nous trouverions là avoir partie liée avec les mouvements écologistes et à y être spécialement intéressés.

C'est dans ce dialogue *De la disparition des oracles* qu'on trouve le passage mémorable où la grande nouvelle est annoncée, à savoir que *le grand Pan est mort* - nouvelle qui est restée dans l'Histoire comme la grande formule qui clôt l'antiquité païenne et qui dessine l'horizon de la conquête du christianisme : *"Epitherses, se rendant en Italie par mer, s'était embarqué sur un navire. Le soir, le vent soudain tomba, la plupart des gens à bord étaient réveillés et soudain une voix se fit entendre qui de l'île de Paxos appelait à grands cris Tamous. On s'étonna. Ce Tamous était un pilote égyptien que peu de passagers connaissaient par son nom. Il s'entendit nommer ainsi deux fois sans rien dire, puis, à la troisième fois, il répondit à celui qui l'appelait. Et celui-ci alors, enflant la voix, lui dit : Quand tu seras à la hauteur de Palodes, annonce que le grand Pan est mort."* Puis ça continue, il est glacé d'effroi, il va ailleurs, et il entend de nouveau les paroles : *le grand Pan est mort*.

Cette parole est liée à la disparition des oracles. Il y a quelque chose des dieux de la nature qui a désormais disparu. Les Pères de l'Eglise – ça se retrouve encore dans Rabelais – n'ont pas manqué de voir là déjà, dans un texte païen, chez Plutarque, la connotation merveilleuse que le christianisme

était en train d'émerger – tout ça se passant à l'époque de Tibère. Le grand Pan est mort, c'est la formule, si l'on veut sacramentelle, en tout cas presque sacrée, qu'un nouvel amour commence, un nouveau transfert, et que ce transfert déserte les anciens oracles.

Evidemment, ce déclin de l'interprétation, si ça inquiète, c'est que ça laisse présager que le grand Pan de la psychanalyse est mort. On se demande si c'est ça que ça annonce, encore qu'on ne voit pas aujourd'hui où le lieu de cette vérité se déplacerait. Peut-être Internet, qui est, en effet, une figure nouvelle de l'Autre, pour l'instant un peu débile. Mais enfin, je ne prends pas absolument de hasard que la semaine dernière, on m'ait fait deux cadeaux, et que chacun de ces cadeaux, faits par des personnes différentes, c'était un livre sur Internet: comment y entrer, etc. Un des livres s'appelait même : *La Vie sur Internet.* Je me suis demandé ce qu'on me voulait. Si ce n'était pas l'annonce que le grand Pan est mort...

Je peux peut-être aussi vous dire un mot sur le dialogue intitulé *Pourquoi la pythie ne rend plus ses oracles en vers ?* C'est une question qui est au plus près de notre affaire. Pourquoi est-ce que ces oracles sont si mal torchés ? Pourquoi est-ce qu'ils sont médiocres, pauvres, alors qu'il y a Apollon ?

Plutarque fait valoir que ce n'est pas directement Apollon qui s'exprime. Apollon donne seulement l'impulsion à la femme, à la pythie. En effet, les oracles – il faut le noter – passent toujours par des femmes. Ce sont elles qui sont préposées aux signifiants de l'Autre, aux signifiants du dieu. Et la question que se pose Plutarque, c'est de savoir pourquoi maintenant ces signifiants sont si ravalés. Est-ce qu'il y a encore un dieu qui parle là ?

Il nous explique que chacune de ces femmes reçoit l'impulsion selon sa nature, que la voix, les sons, les expressions ne sont pas du dieu mais de la femme qu'il inspire. Ce n'est pas lui en personne. Ainsi l'âme de la pythie est seulement son instrument, et les grandes conceptions du dieu sont toujours adultérées en raison du passage par une âme humaine. On voit bien que ça met en question le personnel. Peut-être que les pythies du temps de Plutarque, comme peut-être les analystes du temps de Serge Cottet, ne sont pas des personnes assez relevées.

Voilà ce que dit Plutarque : *"Il est impossible qu'un illettré qui n'a jamais entendu de vers s'exprime poétiquement. Or telle est la pythie qui remplit actuellement son office auprès du dieu. Elle sort des familles les plus honnêtes et les plus respectables qu'ils soient. Elle a toujours mené une vie irréprochable, mais élevée dans la maison de pauvres paysans, elle n'apporte avec elle, en descendant dans le lieu prophétique, aucune parcelle d'art ou quelque autre connaissance du talent. L'inexpérience et l'ignorance de la pythie sont à peu près totales, et c'est vraiment avec une âme vierge qu'elle s'approche du dieu.*"

Il n'y a pas que les analystes et les pythies qui sont un peu en-dessous de ce qu'ils devraient être, il y a aussi les consultants. Il y a les analysants qui ne sont pas aussi brillants que naguère, parce que naguère, ceux qui venaient consulter, ils avaient une propension à la poésie, tandis que maintenant ils sont plutôt prosaïques. De ce fait, les pythies ne parlent plus en vers mais en prose. Il y a eu tout un changement dans le langage. Plutarque souligne que l'emploi du langage ressemble à la circulation de la monnaie, que sa valeur diffère

selon les époques. Avant, on aimait bien les ornements, et donc les oracles étaient spécialement ambigus, parlaient par périphrases, étaient équivoques, et, comme on ne les comprenait pas, on respectait énormément toutes ces circonlocutions et on leur attribuait un caractère divin.

C'est notable, Plutarque fait le rapport entre l'emploi du langage et la manière de vivre : *"Il survint dans le cours des choses et dans le tempérament des hommes, un changement qui modifia la manière de vivre. L'usage, bannissant le superflu, supprimait les coiffures aux épingles d'or, enlevait les longues tuniques moelleuses. C'est lui qui fit couper les chevelures trop fières et qui dénoua le cothurne. On prit la bonne habitude, en fait d'élégance, de ne rivaliser avec le luxe que par la simplicité. Le langage subit la même transformation et le même dépouillement. Aujourd'hui, on aime à prendre chaque chose clairement et facilement, sans emphase ni recherche de style."* Et donc les pythies ne s'expriment plus dans des vers contournés mais conformément aux changements de la manière de vivre. *"C'est ainsi,* dit-il, *que la poésie a perdu son caractère véridique."*

C'est assez frappant puisque ça marque que le transfert, que la supposition de savoir ne se dirige plus vers la poésie mais qu'elle exige la prose, et une prose claire et facile, de telle sorte que pour nous venir en aide, Apollon emploie une autre méthode qui est la clarté et non plus l'ambiguïté et la périphrase.

Plutarque précise que de toute façon le malaise n'est pas d'aujourd'hui. Autrefois, quand les oracles parlaient en vers, et en vers incompréhensibles, en vers amphigouriques, on leur reprochait leur obscurité, et puis maintenant, on dénonce leur trop grande clarté. La conclusion est donc de laisser les choses en l'état, ce qui n'a pas empêché que le phénomène de disparition s'accentue.

C'est dans ce dialogue qu'on a la phrase d'Héraclite que cite Lacan. On ne connaît cette phrase d'Héraclite que par sa citation dans Plutarque. C'est la fameuse phrase : *"Le maître à qui appartient l'oracle de Delphes, ne dit ni ne cache rien, il donne des signes."* C'est tout de même ce qui perdure à travers la dialectique de Plutarque, à savoir que foncièrement, les oracles, c'est à toi de les interpréter. C'est au fond le déplacement qui est celui que fait Lacan quand il assimile l'interprétation à un oracle. Assimiler l'interprétation à un oracle, c'est dire qu'il y a une charge fondamentale de l'interprétation qui revient à l'analysant. C'est pourquoi la question de savoir comment l'analysant interprète, mérite d'être inscrite dans ce chapitre.

Nous nous adossons à Plutarque, auquel j'ai fait un sort aujourd'hui, pour revenir à la question de l'impuissance de la vérité. S'il y a déclin de l'interprétation, nous devons essayer de le situer, non pas simplement par un déficit de l'interprétation du savoir analytique constitué, mais, sans doute plus profondément, par une impuissance de la vérité au regard de la jouissance.

Il faut avancer dans cette voie, cette voie qui paraît plus sérieuse, parce que sans ça, on fera du Plutarque, on sera toujours les tard-venus. Ca comporte une vérité, bien sûr, mais peut-être qu'il vaut mieux resserrer les choses à partir de cette impuissance de la vérité.

Pour l'aborder je voudrais souligner quelque chose qui est de l'ordre du point de départ de Lacan dans son Séminaire *Encore* et que vous découvrez page 10. Il prend la parole dans une faculté de Droit et il évoque qu'il a été

amené à résumer l'objet de son enseignement au bénéfice d'un juriste. Il lui répond par une proposition dont il précise que c'est le fondement de son discours. Quelle est cette proposition qui serait le fondement du discours de Lacan et indiquée par lui ? C'est *"que le langage n'est pas l'être parlant"*. Il ajoute qu'un juriste peut comprendre ça. D'un côté, il y a les codes juridiques, et, de l'autre côté, les hommes qui sont bien autre chose.

Que le langage ne soit pas l'être parlant, c'est une disjonction qui est tout de même un petit peu étrange si on regarde ça de près, si on l'isole. Ce qu'on attendrait que Lacan formule comme étant le fondement de son discours, ce serait plutôt que l'inconscient est structuré comme un langage, ou que le désir est le désir de l'Autre. Mais ce n'est pas du tout ça qu'il dit. Il dit que *"le langage n'est pas l'être parlant"*. Ca a même l'air de relativiser sérieusement l'inconscient structuré comme un langage. Ca a l'air de dire que la structure de langage, l'inconscient peut-être, ce n'est pas l'être parlant.

Un peu plus loin d'ailleurs, page 15, il ajoute que le langage existe *"et qu'il est hors des corps qui en sont agités"* – ce qui, au fond, fait un peu songer au dieu de Schreber qui ne connaîtrait pas la vie des hommes. On a l'impression que le langage est retiré d'autre chose qui est le corps.

Est-ce que l'être parlant qu'évoque Lacan, c'est le corps ? Il faut au moins remarquer que dans le Séminaire *Encore*, il y a, soulignée, une co-appartenance entre l'être et le corps. Il est notable que quand Lacan donne cette phrase à ce juriste et qu'il la mentionne à son auditoire, il dit bien *l'être parlant*. Il ne dit pas que le langage n'est pas le *sujet* parlant, il dit qu'il n'est pas *l'être* parlant.

Si on se fie à des développements qu'il donne bien après dans *Encore*, il apparaît bien que le mot d'*être*, tel qu'il l'utilise cette année-là, est bien enraciné via le corps. Par exemple, vous trouvez, page 100 de ce Séminaire : *"Qu'il y ait quelque chose qui fonde l'être, c'est assurément le corps"*. Ou encore, dans la dernière leçon qui développe un petit apologue sur la personne du rat, vous trouvez, page 127, une identification soulignée entre l'être et le corps, au point de dire que *"l'être, c'est un corps"*.

Ca, c'est tout à la fin du Séminaire, mais on peut le reporter sur le début, et dire qu'il y a là introduit comme une disjonction entre le langage d'un côté, et le corps parlant de l'autre côté – le corps en tant qu'il est affecté par le langage. Il me semble, en effet, que la dimension supplémentaire qui est introduite par l'expression d'*être parlant*, et qui la fait se disjoindre du langage, c'est, à proprement parler, la dimension du vivant, du corps vivant.

Pour rendre compte de cette phrase surprenante comme fondement du discours lacanien, à savoir que le langage n'est pas l'être parlant, il faut opposer, d'un côté, le sujet du langage, le sujet de la parole, le sujet du signifiant, et, de l'autre côté, quelque chose qui est de l'ordre du corps, et du corps comme vivant :

$ ≠ corps vivant

Du belvédère que nous donne ce point un peu extrême où nous sommes, est-ce qu'on ne peut pas dire que, jusqu'à ce point-là, l'enseignement de Lacan était au contraire une réduction de cette disjonction ? Est-ce qu'on ne peut pas suivre, dans cet enseignement, tout l'effort qui était fait pour que le langage

soit le corps, pour ramener l'être parlant au langage ? Il me semble que si Lacan, au début de son Séminaire *Encore*, résume son enseignement ainsi, c'est justement parce que cette formule prend à revers l'ensemble de cet enseignement.

Vous m'excuserez encore là de parcourir rapidement des étapes de l'enseignement de Lacan où, avec cette perspective, les termes qu'il emploie se simplifient. Je parcourrai rapidement, par rapport à cette formule, "L'instance de la lettre", "La signification du phallus", "Subversion du sujet", et enfin "Position de l'inconscient".

Premièrement, dans son "Instance de la lettre", Lacan s'emploie – je l'ai souvent souligné – à rendre compte de la libido par le désir, c'est-à-dire – et c'est ça qui a donné son éclat à son enseignement – qu'il rend compte de la libido freudienne, disons-le, par le signifié au sens de Saussure. Il est alors évident que ça laisse de côté le vivant. Rendre compte de la libido par le signifié laisse de côté l'élément vivant, et ce pour une raison très simple, à savoir que finalement - et outre le fait que l'articulation du signifiant et du signifié n'a pas du tout besoin du support d'un corps vivant pour s'établir -, rendre compte de la libido par le signifiant et le signifié, c'est confondre la libido avec le *Wunsch* freudien, qu'on traduit souvent par désir : le rêve est la réalisation d'un désir. Or, précisément, le *Wunsch* freudien, c'est un facteur indestructible, et donc pas vivant. Il n'est pas essentiellement lié au vivant. Il y a un élément d'éternité dans le *Wunsch* freudien.

Il ne faut pas croire qu'en disant ça, on quitte Lacan. Lui-même s'aperçoit parfaitement qu'à réduire la libido au signifié, le vivant reste sur la touche. Il le dit expressément : *"C'est dans une mémoire que gît cette chaîne qui insiste à se reproduire dans le transfert* [c'est-à-dire la chaîne du désir qui est comme le signifié de cette chaîne signifiante] *et qui est celle d'un désir mort."*

Je me suis naguère interrogé sur ce désir mort. Pourquoi dit-il *désir mort ?* C'est qu'il avait, à cette date, parfaitement déduit que faire équivaloir le désir au signifié, et au signifié d'une chaîne signifiante tournant indéfiniment dans une mémoire qui est la traduction qu'il donne de l'inconscient, ça suppose que ce désir soit mort. Il indique le problème, il se rend compte que sa réduction de la libido au désir comme signifié ne lui donne qu'un désir mort.

C'est par rapport à ça que s'inscrit son écrit de "La signification du phallus". C'est que "L'instance de la lettre", qui repose sur une réduction de la libido au désir mort, appelle nécessairement un complément, un complément de vie. Et la grande question de "La signification du phallus", c'est : où est la vie ? Où est l'élément vivant dans l'ordre signifiant ? C'est vraiment : qu'en est-il du vivant ?

La réponse de Lacan, c'est que c'est du côté du phallus. Il y a un signifiant spécial qui traduit le vivant, qui est le symbole du vivant, et ce à partir du fait que le phallus a été, dans l'antiquité païenne, la grande image du flux vital. C'est pourquoi Lacan peut dire ici – je l'avais naguère signalé – que ce qui est vivant de l'être du sujet trouve son signifiant dans le phallus.

Vous retrouvez là le même mot d'*être*. Ce n'est donc pas seulement dans *Encore* que l'être a un lien avec le corps. Déjà, dans cette "Signification du phallus", Lacan distingue le sujet du refoulé et le sujet du signifiant d'un côté, et ce qui reste vivant de l'être du sujet de l'autre côté. Ce qui est du côté du

sujet est mortifié par le signifiant, mais il reste quelque chose de vivant, et ce quelque chose de vivant, il ne l'aborde, dans "La signification du phallus", que par le biais de son signifiant. C'est pourquoi il a un signifiant paradoxal, puisqu'il est, d'un côté, préposé à signifier la vie, mais que, de l'autre côté, comme tout signifiant, il a en lui quelque chose de mort.

Le paradoxe, c'est bien que le phallus dont il s'agit dans ce texte, c'est le phallus de la castration. C'est clair. C'est le phallus qui est lui-même marqué d'un *moins*. C'est le phallus mortifié. Et donc Lacan est là avec ce signifiant paradoxal, qui est à la fois, comme signifiant, mortifié, et préposé à représenter ce qui reste de vivant de l'être du sujet.

On pourrait se dire que le vivant – le vivant vivant, pas le vivant représenté, pas le vivant significantisé – peut se trouver du côté des objets, du côté des objets partiels, des objets non phalliques, prégénitaux. C'est d'ailleurs à partir de là que Lacan, plus tard, va essayer d'indiquer par le symbole petit *a* les éléments vivants qui échappent à la mortification signifiante. Mais dans la sphère de "La signification du phallus", il ne se permet pas ça, puisque tous ces objets non phalliques, partiels, prégénitaux, qui n'ont pas les mêmes propriétés dans le réel, l'imaginaire et le symbolique que le phallus, il considère tout de même qu'ils sont strictement équivalents au phallus. On le répète souvent à l'occasion, avec cette formule que j'ai moi-même commentée :

$$\frac{a}{(-\varphi)}$$

Lacan souligne la fonction d'équivalence du phallus dans l'avènement de tout objet du désir. Il parle même du phallus comme d'un étalon à quoi tout se mesure. Mais, de la perspective que nous avons ici, qu'est-ce que ça traduit ? Ca traduit une domination de ce signifiant phallique sur tous les objets prégénitaux, c'est-à-dire un même type de mortification signifiante. Le phallus ne les laisse pas s'émanciper de cette domination signifiante. On voit donc ici l'effort pour réduire l'être parlant à n'être que langage.

Le point où Lacan s'émancipe de ça, où il va vers cette antinomie entre le langage et l'être parlant, c'est, troisièmement, "Subversion du sujet". Je l'ai déjà signalé la dernière fois : c'est dans "Subversion du sujet" qu'il écrit le symbole du manque dans l'Autre, et qu'il demande quel est ce manque. Il répond que ce manque c'est la jouissance. Donc, au niveau de l'Autre du signifiant, on ne trouvera pas la jouissance. On ne trouvera pas ce qui est le propre du corps vivant, ce qui est, comme il le dira plus tard, comme la substance du corps vivant. On peut dire que c'est vraiment là que la disjonction entre l'Autre et la jouissance s'opère.

Mais faisant cette disjonction, comment Lacan aborde-t-il alors la jouissance ? Je l'ai aussi indiqué rapidement la dernière fois. Il l'aborde aussitôt par la castration. A peine dit-il jouissance, qu'il dit castration. Ca veut dire qu'il l'aborde de nouveau par le signifiant phallique. C'est pourquoi quand il se trouve lui-même à devoir isoler cette substance jouissante, son recours est de dire que c'est ce qui a conduit Freud au complexe de castration. Dans "Subversion du sujet", il aborde aussitôt la jouissance par la castration - "Subversion

du sujet" qui, après "L'instance de la lettre", a fixé un peu la notion que nous pouvons avoir de son enseignement.

Qu'il l'aborde par la castration, ça veut dire quelque chose de très simple. Ca veut dire avant tout qu'il ne l'aborde pas par la pulsion. S'il y a un terme qui est complètement absent de toute la fin de "Subversion du sujet", c'est bien celui de pulsion. Il ne peut aborder la jouissance par la pulsion, puisqu'il a complètement significantisé la pulsion. Il ne lui reste donc que de l'aborder par la castration, c'est-à-dire de l'aborder par des termes comme ceux d'interdiction, de sacrifice. La fin de "Subversion du sujet" se clôt sur l'énigme de la volonté de castration qu'il y a dans l'Autre.

Ce texte est dominé par le phallus de la castration, et c'est d'une façon un peu en esquisse qu'on y trouve l'idée d'un phallus qui serait impossible à négativer, qui serait une jouissance qui ne se laisse pas négativer. Ca, ça reste un point d'interrogation, mais l'abord essentiel du fait de la jouissance se fait par la castration :

$(-\varphi)$

Φ ?

C'est là que l'on voit comment ça rebondit dans "Position de l'inconscient" et dans le *Séminaire XI*. La nouveauté qui est là introduite, c'est l'abord de la jouissance par la pulsion, et non plus par la castration. Vous pouvez maintenant relire tout l'écrit de "Position de l'inconscient", pas simplement pour y voir ce qu'il y a, mais pour y voir ce qu'il n'y a pas, et, ce qu'il n'y a pas, c'est la castration. On a une déduction concernant l'inscription de la jouissance qui ne passe absolument pas par la castration.

Disons qu'au terme de cet itinéraire, où le grand repère est la volonté de castration, ce qui vient au premier plan, c'est, au contraire, la volonté de jouissance. Déjà, dans le premier chapitre du Séminaire *Encore*, ce que Lacan impute comme premier impératif au surmoi, c'est *Jouis!* A la fin de "Subversion du sujet", nous avons, imputée à l'Autre, une volonté de castration, alors que *Encore* suppose au contraire une volonté de jouissance dans l'Autre.

C'est comme si le surmoi de "Subversion du sujet" disait : *Renonce à la jouissance! Renonce à jouir!* Renoncer à jouir pour s'ouvrir à l'Autre, pour le lien social : c'est ça la loi de l'Autre. La loi de l'Autre, c'est *renonce à jouir*. Renoncer à jouir, c'est la condition du désir et de l'obtention d'un nouveau type de jouissance sur quoi rien n'est dit. L'essentiel, c'est *renonce à jouir*, tandis que dans *Encore*, le surmoi, c'est le surmoi qui dit *Jouis!* Ce n'est pas le surmoi de la castration, c'est un surmoi exactement inverse.

Ce qui est notable – à ce point de son itinéraire que j'ai résumé avec ces quatre *flashes*, ces quatre écrits qui bien sûr sont complexes et où je n'ai fait que prélever ce qui pouvait nous intéresser –, ce qui est notable, c'est qu'à ce point-là, déjà, Lacan se pose la question de l'interprétation. A partir du moment où il disjoint l'Autre et la jouissance, et ne cherche plus dans le signifiant phallique l'articulation des deux, alors, là, oui, se pose, dans les termes les plus précis, la question de l'interprétation.

Ce point de vue que j'évoque m'a amené à voir surgir sous mes yeux l'importance d'un passage que vous trouverez aux pages 160-161 du *Séminaire XI*,

et où Lacan évoque les deux extrêmes de l'expérience analytique, ces deux extrêmes étant le refoulé et l'interprétation.

Dans quels termes oppose-t-il ces deux extrêmes ? Ce qu'il souligne essentiellement, c'est que du côté du refoulé, il s'agit avant tout du signifiant. Il dit que le refoulé primordial est un signifiant, et que tout ce qui se construit comme symptômes sur le refoulé primordial est encore un échafaudage de signifiants, signifiants qu'on peut toujours considérer dans leur synchronie, c'est-à-dire comme un texte qu'on déchiffre.

Voilà ce qu'il dit : *"Plaçons-nous aux deux extrêmes de l'expérience analytique. Le refoulé primordial est un signifiant, et ce qui s'édifie par-dessus pour constituer le symptôme, nous pouvons toujours le considérer comme échafaudage de signifiants. Refoulé et symptôme sont homogènes, et réductibles à des fonctions de signifiants. Leur structure, quoiqu'elle s'édifie par succession comme tout édifice, est tout de même, au terme, inscriptible en termes synchroniques."*

Autrement dit, le symptôme dans son état terminal, on peut le lire comme un texte, même s'il y a une histoire, des alluvions, des surdéterminations, etc.

"A l'autre extrémité, dit-il, *il y a l'interprétation. L'interprétation concerne ce facteur d'une structure temporelle spéciale, que j'ai essayé de définir par la métonymie."* Là, il oppose la synchronie du côté signifiant et la structure temporelle, c'est-à-dire la diachronie, du côté de l'interprétation. Il renvoie l'interprétation précisément à la métonymie, avec le désir comme signifié. Et il ajoute : *"L'interprétation, dans son terme, pointe le désir, auquel, en un certain sens, elle est identique. Le désir, c'est en somme l'interprétation elle-même."* Autrement dit, dans la présentation qu'il donne, on peut dire que de ce côté-ci, c'est du signifiant, et que de ce côté-là, c'est du signifié :

Refoulé ●————————● **Interprétation**

Sa ***s*** **Désir**

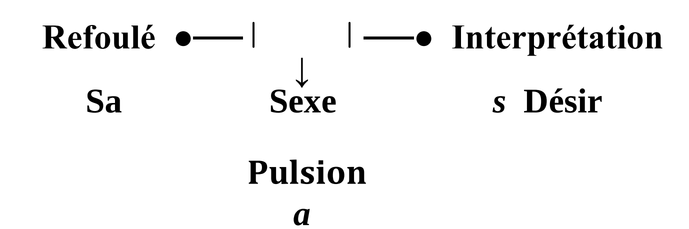
L'interprétation concerne le désir comme signifié. L'interprétation, ça consiste à faire surgir le signifié, et donc, en ce sens, l'interprétation est la même chose que le signifié. Nous avons là le rappel de la thèse la plus classique de Lacan sur l'interprétation. Il en fait un rappel ramassé justement au moment où il va l'aborder.

Il y a deux extrêmes. D'un côté, le signifiant et le symptôme, et, de l'autre côté, le signifié et le désir. Mais qu'est-ce qu'il y a entre ? – puisque ce schéma est fait pour mettre à part ce qui est entre.

Je continue de citer le passage : *"Dans l'intervalle, la sexualité. Si la sexualité, sous la forme des pulsions partielles, ne s'était pas manifestée comme dominant toute l'économie de cet intervalle, notre expérience se réduirait à une mantique."*

Ca, c'est très important. Ca dit que s'il n'y avait pas le sexe entre signifiant et signifié, on pourrait alors se contenter du rapport du signifiant et du signifié. On aurait une interprétation qui ne serait qu'une mantique, qu'un déchiffre-

ment. Mais il y a là, entre, une instance autre, à savoir le sexe, les pulsions partielles, et nous allons tout de suite dire l'objet *a*, c'est-à-dire ce qui interdit de cadrer l'interprétation dans les coordonnées du signifiant et du signifié :



Et nous avons alors cette phrase intéressante : *"La lisibilité du sexe dans l'interprétation des mécanismes inconscients [...] ne serait que de la nature de l'interprétation si, à chaque instant de l'histoire, nous ne pouvions être assurés que les pulsions partielles sont intervenues efficacement en temps et lieu."*

Qu'est-ce que ça indique ? Il parle de lisibilité du sexe, et il ajoute que cette lisibilité ne serait que de l'interprétation s'il n'y avait pas les pulsions partielles, s'il n'y avait pas la jouissance qui n'est pas de l'ordre du signifiant refoulé. Il lui faut donc inventer ce terme supplémentaire de *lisibilité*, puisque, pour lire le sexe, on ne peut pas se contenter de l'interprétation.

Bien sûr, Lacan ne donne pas de contenu à cette lisibilité du sexe, mais on voit que sa référence pour le corps vivant n'est plus le phallus mais la pulsion partielle, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas marqué de négativité, quelque chose qui n'est pas un élan vers l'Autre, mais, au contraire, comme il le construit, une boucle. Il insiste là-dessus : la pulsion, c'est un trajet en retour, ça se boucle sur soi-même, ce n'est pas un message. Dans ce *Séminaire XI*, il dit donc le contraire de ce qu'il avait élaboré avant. Il dit que la pulsion est une boucle qui revient sur soi-même et qui fait production de jouissance. Ce n'est pas un message, avec un code, etc.

A partir du moment où il isole la pulsion partielle dans sa spécificité, dans son bouclage auto-érotique, alors aussitôt, en plein milieu d'un chapitre sur la pulsion partielle – c'est quand même saisissant – il se demande ce que devient l'interprétation. L'interprétation, elle est cohérente avec le désir mais elle ne l'est pas avec la jouissance. C'est pourquoi il introduit ce terme bizarre de *lisibilité du sexe*.

Isoler ainsi la jouissance comme disjointe de l'ordre signifiant, ça oblige à un remaniement de la théorie de l'interprétation, et Lacan s'y essaye tout de suite, à la fin des *Quatre concepts*, dans un chapitre, qui n'est pas limpide, sur l'interprétation. C'est essayer de remanier tout de suite la théorie de l'interprétation, c'est-à-dire pas seulement une interprétation qui pointe le désir. C'est d'ailleurs pourquoi il va plus tard inventer l'objet *a* comme cause du désir, etc.

Mais disons que d'emblée, une fois qu'on arrive à ce point, la théorie classique de l'interprétation, celle mise au point dans "L'instance de la lettre" et même avant, celle qui coordonne l'interprétation au signifié du signifiant, elle défaille, n'est plus valable. Déjà à ce niveau-là, dans ce passage saisissant d'anticipation, y compris dans sa boiterie, s'annonce que l'effet de vérité n'est

pas suffisant au regard de la jouissance.

C'est pourquoi dans son chapitre consacré à l'interprétation, Lacan commence à définir un type d'interprétation qui n'est pas équivalent au désir - c'était sa définition antérieure. C'est même le problème qui se retrouve à la fin de *Encore,* quand il dit que le savoir ne vient pas du corps mais du signifiant. C'est bien là que défaille toute interprétation coordonnée au savoir.

Eh bien, je reprendrai ces choses un peu difficiles le 20 mars.

XII

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 20 mars 1996

C'est ainsi que j'ai commencé l'intervention que j'ai faite pendant cette interruption, dans la province de Galice en Espagne : dans la ville de La Coruna : *Nous sommes tous des ventriloques*.

En effet, j'ai coutume de me rendre tous les ans aux Journées d'étude de l'Ecole européenne de psychanalyse en Espagne, et d'y présenter un exposé qui souvent anticipe sur le développement de ce cours. Le résultat, les années précédentes, c'est que ça se diffuse sans contrôle et que ça vous revient d'ailleurs, par d'autres bouches qui – ça arrive – ne veulent pas savoir ce qu'ont écouté leurs oreilles. On trouve dans l'Evangile – Lacan le rappelle – que la main gauche ne veut pas savoir ce que fait la main droite, et il arrive que la bouche ne veuille pas savoir ce qu'a entendu l'oreille. Je dois dire que parfois ça me chauffe les oreilles. Ca me chauffe les oreilles parce que ça produit pour certains un embrouillamini. Je vais donc vous transmettre ça moi-même pour la partie que je ne vous ai pas déjà présentée. Je vais le faire, bien sûr, sous une forme résumée et mêlée d'autres réflexions.

Ca portait sur l'interprétation, puisque Eric Laurent et moi avions l'an dernier convenu que le sujet de ces Journées était "L'interprétation selon la clinique". Le thème n'a pas d'ailleurs été véritablement traité lors de ces Journées, sinon à partir de cas de Freud.

L'interprétation est une question cruciale pour la psychanalyse, et on n'aperçoit pas souvent ce qui y est voilé parce qu'on s'imagine que ça ne concernerait que la pratique et non pas essentiellement la clinique, avec, au-delà, le domaine qu'on peut appeler de la métapsychologie. En abordant la question de l'interprétation, on la réduit quand on ne la saisit que du côté de l'analyste : *comment interpréter ?* se dit-on. Ca a un côté *l'ai-je bien défendu ?*, alors que la question de l'interprétation – fil que je suis cette année et qui est bien fait pour révéler, pour réveiller – emporte avec elle la définition même de l'inconscient. Il me semble que l'angle sous lequel on considère l'interprétation à partir de la pratique est à cet égard réducteur.

La question de l'interprétation concerne, si je puis dire, la nature même de l'inconscient. L'inconscient freudien, ce que Freud a découvert et à quoi il a donné ce nom d'inconscient, se définit par le fait d'être interprétable. L'interprétation entre dans la définition la plus essentielle de l'inconscient. Freud a commencé par démontrer que le rêve était interprétable, et il s'est même longuement attaché, au début de son *Interprétation des rêves,* à rappeler que depuis toujours le rêve avait été interprété.

Certes, lui, il l'interprétait en d'autres termes. Pour le dire rapidement, il l'interprétait à partir du refoulé. Il l'interprétait en termes de *Wunsch,* de souhait, de désir, en termes de réalisation et d'accomplissement de *Wunsch*.

Puis il a étendu sa démonstration à une certaine classe de phénomènes que Lacan a rassemblés sous le nom de formations de l'inconscient.

On peut se demander quelle est la condition qui permet de former cet ensemble de phénomènes en tant qu'ils seraient rapportables à l'inconscient. Il me semble que cette condition pour que des phénomènes soient rapportables à l'inconscient, c'est qu'on puisse y déceler une intention de signification, c'est-à-dire ce que nous appelons un vouloir dire.

Certes, c'est un vouloir dire spécial, dans la mesure où il est confronté, freiné, inhibé par un certain *ne pas pouvoir dire,* par une impuissance à dire ou un impossible à dire ou un interdit de dire. Ce vouloir dire spécial, qui permet d'assigner un phénomène à l'inconscient, est articulé à un indicible. C'est dire qu'on a là affaire à une conjonction, à un mixte de vouloir dire et d'indicible, et que le résultat, patent dans cette classe de phénomènes, est toujours un certain dire à côté. On pourrait là utiliser l'expression de *mi-dire* que Lacan a forgée. Il y a un mi-dire de l'inconscient. Il y a un vouloir dire, mais qui, en même temps, ne s'accomplit pas directement, qui ne se satisfait pas dans une expression explicite, et qui ne se manifeste que sous la forme traversée, retenue, déplacée, d'un mi-dire.

Puisque je montre au plus simple qu'on peut reconnaître, au vouloir dire inconscient, la caractéristique que Lacan reconnaissait au dire interprétatif – dire interprétatif qu'il appelait un mi-dire –, on peut saisir, par court-circuit, en quoi là déjà, l'inconscient freudien interprète, qu'il ne dit qu'en déguisant, qu'en chiffrant son intention de signification – ce qui appelle donc à une opération contraire de déchiffrement. Cette interprétation inconsciente appelle une interprétation qui dirait au clair ce que l'inconscient ne dit que d'une façon chiffrée, déguisée, voilée. La première nécessité de l'interprétation au regard de l'inconscient, c'est de dire au clair. L'analyste, précisément parce qu'il est Autre, doit être en mesure de dire l'indicible de l'analysant.

Evidemment, quand Lacan définit l'interprétation elle-même comme un mi-dire, il dit, et sans doute il mi-dit – il faut le lire – que l'interprétation analytique, en définitive, ne peut faire plus elle-même que de mi-dire, comme l'inconscient même – ce qui veut dire qu'il y a un indicible qui n'est pas résolu par le passage de l'un à l'autre, par le passage de l'analysant à l'analyste. Lorsque Lacan définit l'interprétation comme un mi-dire, il renvoie à un indicible en quelque sorte absolu, qui ne tient pas à l'analysant mais qui tiendrait au langage et à la parole elle-même.

C'est là que trouve sa place la thèse du *il n'y a pas de rapport sexuel*. Cette thèse qui signale l'existence d'un indicible absolu, structural, conditionne, à partir du moment où elle est formulée, toute la théorie de l'interprétation. Mais enfin, dans le chemin que je suis aujourd'hui, je m'en tiens à l'appartenance, à la corrélation étroite, essentielle, entre l'inconscient et l'interprétation. Une théorie de l'interprétation qui, si je puis dire, se respecte, c'est une théorie de l'inconscient.

J'ai pensé que je pouvais resituer cette connexion essentielle en prenant trois temps dans l'enseignement de Lacan qui a tenté de se débrouiller avec ça. Premièrement, "Fonction et champ de la parole et du langage", qui est le point de départ explicite. Deuxièmement, le *Séminaire XI,* dont je vous ai rapporté la dernière fois un passage essentiel. Et, troisièmement, ce moment de *Encore*

qui inverse toutes les perspectives construites auparavant. Je considère ces trois temps à partir de la connexion et même de l'équivalence de l'inconscient et de l'interprétation.

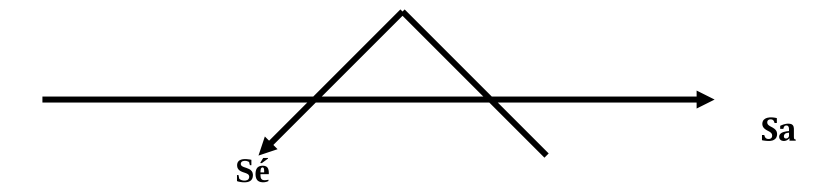
Le point de départ de Lacan, auquel je ne me lasse pas de revenir pour en saisir les conséquences, c'est certainement l'inconscient interprétable. On peut même dire que la thèse fameuse de l'inconscient structuré comme un langage n'est que la traduction, l'appareillage de ce statut interprétable de l'inconscient. C'est pourquoi, par une nécessité interne, "Fonction et champ de la parole et du langage" culmine sur l'interprétation dans sa troisième partie. Ce n'est pas un rajout mais la mise au jour de ce qui est dans les fondements mêmes du point de départ.

La première partie de ce texte, il est remarquable qu'elle ne parte pas des formations de l'inconscient, c'est-à-dire de ce qui avait été le départ de Freud dans ses trois ouvrages magistraux qui sont *L'Interprétation des rêves,* la *Psychopathologie de la vie quotidienne,* et *Le Mot d'esprit.* Lacan ne part pas des formations de l'inconscient, il part de la cure analytique elle-même. Freud, lui, dans ses trois ouvrages, il prend des exemples qui pour l'essentiel sont des exemples hors cure. C'est avec ces exemples hors cure qu'il démontre qu'ils sont interprétables et en quels termes.

Le point de départ de Lacan, instruit du chemin de Freud, ce n'est pas ces formations de l'inconscient, ce n'est pas cette classe de phénomènes, c'est la cure analytique, et donc une analyse, une interprétation de la parole en analyse, une interprétation de la parole analysante, du discours du sujet, et de la parole de l'analyste, à savoir l'interprétation. Cette fonction de la parole est en effet en partie double. Il y a la fonction de la parole de l'analysant et la fonction de la parole de l'analyste.

Ce n'est pas seulement dans la troisième partie qu'apparaît comme par un rajout la question de l'interprétation. Elle est présente d'emblée, et c'est d'ailleurs dans les premières pages de cet écrit que Lacan définit déjà l'interprétation comme ponctuation. En définitive, on peut dire qu'il traite la parole de l'analysant comme par excellence une formation de l'inconscient. Il définit simultanément l'inconscient et l'interprétation à partir de la parole, à partir de la forme éminente, de la forme suprême, excellente de la parole, qu'il appelle, comme vous le savez, la parole pleine. Ce concept-là lui permet de définir à la fois, et dans les mêmes termes, l'inconscient et l'interprétation.

Cette définition de la parole pleine, à partir de quoi peuvent trouver leur place exacte l'inconscient et l'interprétation, c'est un commentaire qui repose sur le schéma rétroactif, que Lacan compliquera par la suite, comme vous le savez, dans l'édification de son Graphe :

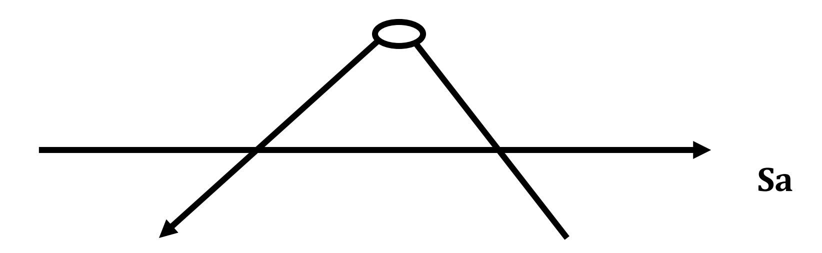


C'est un schéma qui est formé d'une articulation entre le signifiant et le signifié, et qui est commenté, à ce point de départ, à ce point inaugural, dans les termes de l'histoire.

___ Au fond, la parole excellente, la forme parfaite de la parole, c'est, si je puis dire, une parole historisante. Ce que Lacan appelle histoire se différencie d'un simple développement chronologique, par l'existence, à chaque moment, d'une visée anticipatrice et rétroactive. Ce qui distingue histoire et développement, c'est cette constitution anticipatrice et rétroactive du sens. La parole sous sa forme développée – c'est son point de départ – obéit à cette structure. Elle est donc toujours à réordonner les événements chronologiques en leur donnant de nouveaux sens, ce qui constitue autant de resubjectivations. Cette rétroaction du sens, quand elle est efficiente, accomplit une restructuration du sujet qui est donc ici liée d'une façon essentielle au vecteur du signifié.

__ Lacan en trouve l'exemple majeur dans le cas de l'homme aux loups qui autorise son schéma de l'après-coup qu'il est allé pêcher dans le texte de Freud et dont il fait là la base essentielle de sa construction. On peut dire que le schéma essentiel à partir de quoi il conçoit l'inconscient et l'interprétation, c'est un schéma qui est au moins autorisé par le cas de l'homme aux loups.

C'est sur cette base qu'il définit corrélativement l'inconscient et l'interprétation, et les deux en termes d'histoire, au point de dire quelque part que l'inconscient est histoire, ou, plus exactement, si vous vous en souvenez, que c'est le chapitre censuré de l'histoire, occupé par un blanc ou par un mensonge, c'est-à-dire une certaine opacité affectant ce schéma historial. Ce qu'il appelle à proprement parler l'inconscient, c'est une certaine opacité de l'histoire affectant cette resignification de l'événement :



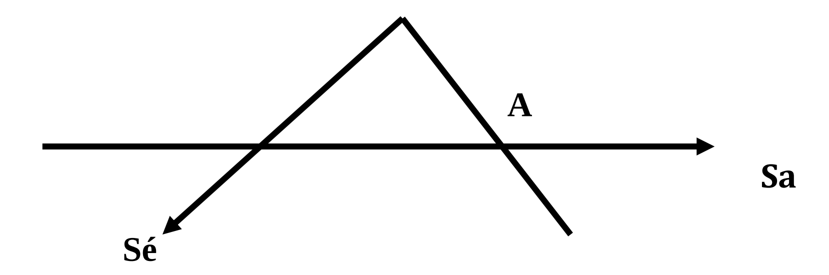
Dans ce fil, Lacan définit le symptôme analytique comme le signifiant d'un signifié refoulé de la conscience du sujet. Il définit le symptôme comme un signifiant dont le signifié n'a pas pu s'accomplir et reste retenu dans le refoulé, c'est-à-dire dans l'espace inconscient. Sa définition du symptôme inconscient est strictement ordonnée à ce schéma de la parole.

Corrélativement, l'interprétation trouve alors sa place, à savoir que l'interprétation est de réduire cette opacité. C'est exactement, comme il le dit, rétablir l'historisation, c'est-à-dire permettre à ce fonctionnement de s'accomplir. Je le cite : *"L'analyste aide le sujet à parfaire l'historisation actuelle des faits déterminants de son histoire."*

Autrement dit, lorsque la lancée de ce vecteur a été retenue, on a la présence d'un signifiant qui n'a pas retrouvé son signifié historique correspondant, et l'interprétation est là pour permettre cette rétroaction significative de s'accomplir au présent. C'est là que Lacan peut alors présenter l'interprétation comme une ponctuation heureuse, comme une scansion qui permet à cette conclusion significative de s'accomplir, comme si on avait là un sens retenu – il dit exactement *emprisonné* – qu'il s'agirait de délivrer.

La construction repose sur ce schéma de la parole, et on voit se répondre, sur ce même schéma, l'inconscient et l'interprétation. Quand ce schéma n'a pas pu s'accomplir, on a un fait d'inconscient, essentiellement le symptôme – ces différentes formations de l'inconscient – et l'interprétation intervient pour rétablir la complétude de ce fonctionnement. Ca, c'est, si l'on veut, la valeur que prend la thèse de l'inconscient structuré comme un langage. C'est la thèse fameuse que Lacan lui-même s'est complu à signaler, à répéter, voire à interpréter de façons diverses dans son enseignement.

En fait, il y a une seconde thèse, qui, dans son point de départ, est aussi sans doute importante. Elle doit, en tout cas, compléter la première pour rendre compte de la construction. Je dirai, pour la mettre en parallèle à la première, que c'est la thèse que l'inconscient est structuré comme une parole, c'est-à-dire est structuré comme une parole adressée à l'Autre. D'ailleurs, dans la suite, Lacan lui-même, pour imager cette adresse à l'Autre, modifiera son schéma en installant, à ce point d'adresse, ce qu'il intitulera l'Autre. C'est d'ailleurs déjà en toute lettre, page 265 des *Ecrits,* où il écrit que *"l'inconscient* [est] *le discours de l'Autre" :*



En même temps qu'il explique en quel sens le symptôme freudien participe du langage, participe de l'écart entre signifiant et signifié, et comporte toujours une certaine ambiguïté, il dit aussi que c'est une parole, que c'est une parole de plein exercice, et que, dans son propre chiffre, est inclus le discours de l'Autre. Je ne commente pas là le détail, j'essaye de reconstituer la structure.

De ce fait, le désir inconscient lui-même est conçu comme un désir à l'Autre, comme un désir adressé à l'Autre, comme un désir d'être reconnu par l'Autre. Toute cette construction repose au fond sur la notion qu'il y a un Autre primordial, antérieur, toujours déjà là, et que l'existence même du langage incarne cette position primordiale de l'Autre.

En cela, l'interprétation se complique de n'être pas simplement la délivrance du sens emprisonné, puisqu'elle est aussi reconnaissance, reconnaissance du

sujet comme tel. Donc, les démonstrations de Lacan à propos de l'interprétation oscillent entre l'articulation du rapport du signifiant au signifié - là l'interprétation apparaît comme la complétude du vecteur signifié, apparaît comme une scansion significative – et, à d'autres moments, une reconnaissance du sujet. Délivrance du signifié, reconnaissance du sujet.

Nous arrivons maintenant au temps 2 de la construction de Lacan. J'isole comme temps 2 le moment de son *Séminaire XI*, contemporain de cet écrit qui s'appelle "Position de l'inconscient" et qui est explicitement par Lacan donné comme la suite de son rapport de Rome, comme la suite de "Fonction et champ de la parole et du langage". Dix ans après, il dit qu'il est arrivé à écrire la suite. J'avais déjà plusieurs fois signalé ce moment et m'étais interrogé sur la raison qui valait à cet écrit d'être ainsi considéré comme le second point de départ de Lacan.

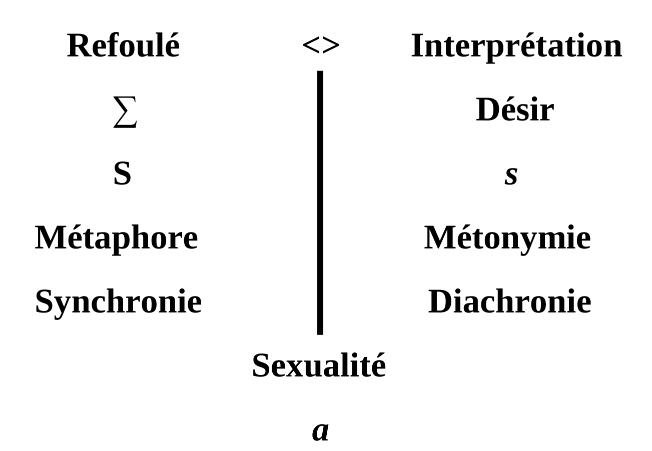
Ce qui mérite cette gloire à ce moment, c'est qu'il s'approche et pose même une autre définition de l'inconscient que celle que j'ai à grands traits résumée - une autre définition de l'inconscient où l'interprétation peine à y être équivalente. Cette autre définition de l'inconscient, qui ne peut plus se satis-faire de cette référence à la parole pleine, c'est une définition qui inclut sa conjonction essentielle avec la pulsion. C'est une définition qui prend en compte l'instance de la sexualité, et qui établit, entre l'inconscient et l'objet de la pulsion, un lien essentiel.

Ici, il n'est pas question de ça. Ici, il est question du lien essentiel de l'inconscient avec le signifiant, ou, si l'on veut, avec le rapport du signifiant et du signifié. Il s'agit d'un lien essentiel de l'inconscient avec le signifiant, alors que Le second point de départ est quand même, dans cette relation, l'interférence d'un autre élément qui n'est pas de l'ordre du signifiant et du signifié. Il s'agit alors de l'effort pour lui donner sa place dans la pratique.

C'est là, sitôt qu'il y vient, sitôt qu'il explicite cette connexion, que Lacan procède – je l'ai signalé la dernière fois – à un remaniement de la théorie de l'interprétation, pages 160-161 du *Séminaire XI.* Ce remaniement consiste d'abord dans un rappel de son point de départ, un rappel abrégé. Vous retrouvez, d'un côté, le refoulé, et, de l'autre côté, l'interprétation. Dans ces pages 160-161, il ne dit pas *l'inconscient*, il dit *le refoulé*, parce qu'il a justement l'idée de déplacer un petit peu le statut de l'inconscient, et pas seulement de le faire équivaloir au refoulé comme dans le schéma premier.

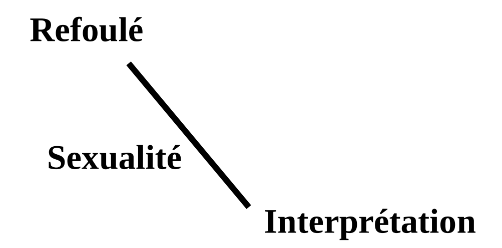
Du côté du refoulé, il y a le symptôme qui s'édifie sur le refoulé, et, du côté de l'interprétation, conformément au binaire qui est déjà présent dans "L'instance de la lettre", il y a le désir qui est comme refoulé dans le symptôme, et que l'interprétation délivre. Bien sûr, entre temps, Lacan a défini le signifié lui-même comme équivalent au désir, et la délivrance du sens emprisonné dans le symptôme comme équivalente à délivrer le désir qui est là produit dans le symptôme.

Du côté du refoulé, on a le signifiant, conformément à la déduction précédente qui pose le symptôme comme un signifiant dont le signifié est refoulé, et, du côté de l'interprétation, on a le signifié. Nous avons alors, dans la même veine, du côté du refoulé, la métaphore, donc la synchronie, et du côté de l'interprétation, la métonymie, cette fonction temporelle de la diachronie :



Si vous allez voir le *Séminaire XI*, vous verrez que je ne fais qu'ordonner les termes qui sont là présentés par Lacan, et qui sont une sorte de résumé de la théorie de l'interprétation, mais à ceci près qu'il ajoute à cette connexion qu'il y a quelque chose d'autre. Ce qu'il ajoute entre – ce n'est pas rien – ça fait voir ce qui fait défaut à sa construction de "Fonction et champ de la parole et du langage", à savoir la sexualité.

On pourrait dire qu'il ajoute ici la sexualité comme un élément de brouillage entre le refoulé et l'interprétation. Vous connaissez ce schéma en X où l'on voit la relation imaginaire s'interposer au vecteur symbolique. Eh bien, ici, on a le sentiment qu'on a un schéma comparable, à savoir que le refoulé s'articule à l'interprétation, mais qu'il y a un élément qui interfère et que Lacan désigne sous le nom de la sexualité. Ca brouille cette relation du refoulé à l'interprétation. C'est ce que Lacan exprime en disant que du fait de l'incidence de la sexualité, l'interprétation analytique n'est pas une mantique, n'est pas un pur et simple déchiffrage de signifiants :



C'est à partir de là qu'il pose la question de ce qu'est la sexualité. Comment est-elle présente dans l'inconscient ? Comment y est-elle représentée ? C'est à partir de là qu'il réduit alors la sexualité à n'être que l'opération des pulsions partielles. Au fond, quand il écrit la sexualité dans l'intervalle, et dans la mesure où selon Freud cette sexualité ne se réalise jamais que par l'opération des pulsions partielles, alors, ce qu'il introduit dans cet intervalle, c'est le rapport à l'objet de la pulsion, c'est-à-dire le rapport à l'objet *a* qui vient là

interférer dans ce qui serait l'interprétation idéale. Quelque chose de la jouissance interfère dans l'interprétation.

Dans cette formule que la sexualité freudienne ne se réalise jamais que par l'opération des pulsions partielles, on a déjà en filigrane le *il n'y a pas de rapport sexuel*. L'instance de la pulsion partielle veut dire qu'il n'y a pas comme tel, dans l'inconscient, rapport à l'Autre, à l'Autre de l'autre sexe. A cet égard, Lacan lit le texte de Freud sur les pulsions comme disant que la représentation psychique de l'Autre comme tel manque au niveau de l'inconscient, qu'on n'y a que le masculin et le féminin comme autant de semblants. Masculin et féminin sont autant de mascarades au niveau où il s'agit de cette sexualité dans l'intervalle.

Ce que Lacan appelle la lisibilité rétroactive du sexe, c'est donc l'indication de l'objet de la pulsion dans toute opération d'interprétation. Ca se présente ici comme une difficulté avec l'interprétation. Il y a l'inclusion du facteur de la sexualité, et donc l'inclusion de l'objet de la pulsion partielle dans l'intepétation. C'est ça qui, à mon sens, constitue le fil directeur de ce Séminaire, et qui, concernant l'interprétation, n'est pas complètement accompli. La question de l'interprétation revient en effet à un autre moment, dans la discussion d'un article de Jean Laplanche. La question de l'interprétation revient et ce n'est pas un rajout, c'est bien de cette difficulté qu'il s'agit.

Il faut dire que ce *Séminaire XI* sert volontiers de manuel. On s'en sert pour la présentation du concept de l'inconscient, pour la présentation du concept de la répétition, du transfert et de la pulsion. C'est très justifié, mais il reste à y voir que chaque concept que Lacan aborde, il l'aborde pour pointer dans cette direction.

Démontrons-le, et prenons d'abord le concept de l'inconscient dans ce Séminaire. Il est après tout surprenant que Lacan présente d'abord cet inconscient comme discontinuité, brisure, fêlure, achoppement, etc. Qu'est-ce qui lui fait choisir ce fil directeur ? J'ajoute qu'il passe là sous silence la sexualité dans l'inconscient, pour dire, seulement à la fin du Séminaire, que, bien entendu, il faut compléter ce concept d'inconscient avec l'instance de la sexualité.

Il choisit donc de le présenter par la discontinuité, la fêlure, l'achoppement, etc. En fait, à présenter l'inconscient sur le modèle de l'acte manqué, sur le modèle du lapsus, il présente l'inconscient comme interprète. Ca figure en toute lettre page 118 : *"L'interprétation de l'analyste ne fait que recouvrir le fait que l'inconscient [...] a déjà dans ses formations [...] procédé par interprétation. L'Autre, le grand Autre, est déjà là, dans toute ouverture, si fugitive soit-elle, de l'inconscient."* Là, l'accent est mis précisément sur l'inconscient interprète et sur le fait que ces formations de l'inconscient correspondent à ce moment d'ouverture qu'il appelle la pulsation temporelle de l'inconscient.

Le résultat de sa présentation du concept de l'inconscient, c'est de mettre au premier plan ce battement, cette ouverture de l'inconscient, le moment où il y a du matériel, du lapsus, de l'acte manqué, des formations de l'inconscient à interpréter ou de l'inconscient interprète. Ca, c'est l'inconscient que nous connaissons, c'est l'inconscient que nous aimons. C'est l'inconscient dont Freud a fait preuve pour nous. C'est l'inconscient qu'on lit, et qui donne lieu à l'inter-

prétation éventuellement interminable.

Mais la présentation de Lacan, elle a quand même pour effet de relativiser tout à fait cet inconscient, puisque, même s'il évoque le moment d'ouverture de l'inconscient, tout l'essentiel de sa présentation de ce concept est de nous dire qu'il y a une fermeture. Il y a précisément autre chose qui vient fermer l'inconscient. Et donc, toute la présentation du concept de l'inconscient, qui a l'air comme ça honnête, est en fait déjà orientée par l'idée de nous montrer l'inconscient comme quelque chose qui s'ouvre mais aussi comme quelque chose qui peut se fermer, c'est-à-dire déjà nous annoncer l'interférence de l'objet *a* dans l'inconscient.

Je dis donc que l'essentiel de ce chapitre sur l'inconscient dans ce *Séminaire XI,* c'est que Lacan y isole le moment de la fermeture, et que lorsqu'il isole ce moment, c'est déjà cette interférence de la sexualité sous les espèces de l'objet *a.* Au fond, c'est comme s'il disait : *mes amis, vous vous êtes toujours fascinés sur l'ouverture de l'inconscient.*

C'est là évidemment qu'il y a du travail à faire. Quand Freud fait *L'Interprétation des rêves,* c'est tout entier dans la dimension de l'ouverture de l'inconscient. Mais Lacan rappelle l'attention sur le fait que si l'inconscient s'ouvre, aussi bien il se ferme, et que cette fermeture fait aussi bien partie du concept de l'inconscient. Dire que la fermeture fait partie du concept de l'inconscient, c'est déjà chercher l'articulation de la pulsion avec ce qu'on appelait la dimension de l'inconscient.

Prenons maintenant la répétition. Il y a quelque chose d'honnête dans la répétition et qui est bien connu. Ca se fait une fois, ça recommence, et plus ça se répète et plus c'est la même chose. C'est la répétition qui se laisse percevoir, qui, à l'occasion, se laisse même percevoir dans les comportements, et qui peut motiver les demandes d'analyse : *ça se répète trop dans mon existence.* Ca, c'est la répétition que j'appelle honnête, palpable, saisissable, et imaginaire aussi bien. Il y a, en effet, dans l'expérience analytique, une dimension où le sujet répète et restaure ce qui est refoulé et occulté dans l'inconscient. C'est la répétition bien connue.

Mais ce que Lacan amène de propre dans ce *Séminaire XI,* c'est le rapport de la répétition avec ce qu'on ne rencontre jamais dans les signes répétés. C'est le rapport de la répétition avec le réel. Ca veut dire qu'il réordonne tout ce qui est réseau et répétition des signifiants, pour mettre au contraire en valeur une instance qui, elle, ne va jamais figurer dans cette série, et qui est là aussi l'annonce de cet objet *a* .

En lisant cela dans cette perspective, j'ai trouvé une phrase qui précisément montre bien que ce qui est là contesté, c'est ce schéma historisant. Lacan parle de la remémorialisation de la biographie. C'est précisément ce qui s'accomplit. Ce n'est pas le schéma de la cure selon la parole pleine. *"La remémorialisation de la biographie ne marche que jusqu'à une certaine limite qui s'appelle le réel."* On voit bien qu'il utilise là le terme de réel pour marquer ce qui ne se laisse pas réduire et significantiser dans ce schéma historien.

A cet égard, l'essentiel de ce qu'il expose sur la répétition, c'est la rencontre manquée. C'est ce qui ne se rencontre pas dans la répétition, mais ce que la répétition évite, et qui se révèle être, à la fin du Séminaire, l'instance de l'objet *a* comme tout ce qui nous est donné d'accomplir de la sexualité.

Prenons le troisième concept, le transfert. Sans doute, toute la construction du *Séminaire XI* suppose – j'ai signalé jadis cette évidence – que le transfert n'est pas la répétition. Mais que le transfert ne soit pas la répétition, quelle valeur ça prend ici ? La valeur que ça prend, c'est que finalement Lacan nous présente le transfert comme la bonne rencontre de la répétition qui est la rencontre manquée. Ou encore, il nous montre que le transfert n'est pas la répétition en commençant par nous rappeler l'abord freudien du transfert comme phénomène de résistance.

La répétition, c'est quand ça s'ouvre, et le transfert, qui résiste à l'élaboration symbolique, est au contraire un moment de fermeture. Il répond au moment de fermeture de l'inconscient, mais ce moment de fermeture lui-même est équivalent au surgissement de cet objet qui interfère. Donc, Lacan oppose la répétition comme revenue des signifiants, au transfert comme surgissement de l'objet dans la fermeture de l'inconscient. Si vous voulez, la fermeture de l'inconscient, ça appartient à l'inconscient aussi.

Toute la description de Lacan consiste à dire qu'on a toujours décrit l'inconscient à partir de son ouverture, et qu'il le prend alors à l'envers. Dans le concept de l'inconscient, il inclut la fermeture comme présence de l'objet. C'est là qu'opposant répétition et transfert, comme il opposait ouverture et fermeture, il amène l'objet *a* comme obturateur du fonctionnement répétitif du signifiant. C'est là qu'il dit qu'alors l'interprétation devient décisive, l'interprétation qui demande que les signifiants continuent de se répéter. Il nous présente donc l'interprétation comme allant contre le transfert. Le transfert est interruption de la revenue des signifiants, et l'interprétation est au contraire ce qui réclame que les signifiants continuent de tourner.

Il y a donc, dans sa description du transfert, un aspect qui est contradictoire. Il y a un aspect où est mis en valeur la négativité du transfert par rapport à l'inconscient, son caractère opaque par rapport à l'inconscient, par rapport à l'ouverture de l'inconscient, et, en même temps, il amène cette étrange définition qui est à l'opposé, et qui est que le transfert est *la mise en acte de la réalité de l'inconscient*.

La réalité de l'inconscient, tout ce qu'on en sait chez Lacan jusqu'alors, c'est que c'est le signifiant. Or, précisément, dans cette définition de mise en acte de la réalité de l'inconscient, le mot de *réalité* renvoie à la sexualité, c'est-à-dire à l'objet *a*. Cette formule veut donc dire que c'est la mise en acte de l'objet *a*. C'est quelque chose que Lacan qualifie, page 133, de *"consubstantiel à la dimension de l'inconscient"*. C'est dans le transfert que s'inscrit le poids de la réalité sexuelle, et c'est donc, contrairement à ce qu'on pense, valoriser la fermeture de l'inconscient.

La fermeture de l'inconscient, ça ne veut pas dire qu'on n'a plus rien à faire, plus rien à interpréter, ou que tout ce qu'on aurait à faire, c'est de pouvoir continuer d'interpréter. La fermeture est ici valorisée. La fermeture veut dire que c'est alors que se fait sentir le poids de la réalité sexuelle. C'est dans la fermeture de l'inconscient, et dans le surgissement de l'objet comme obturateur du fonctionnement de l'inconscient, que ce qui est le plus réel de l'inconscient surgit.

C'est là aussi que vous voyez différents essais de Lacan pour montrer comment la réalité sexuelle peut venir s'inscrire corrélativement aux diffé-

rentes syncopes significatives de l'inconscient. C'est tout un effort pour articuler ouverture et fermeture, celle-ci restant cependant le plus important de l'inconscient. La fermeture est aussi importante que ce qui de l'inconscient est développement signifiant. C'est donc la question que Lacan se propose de résoudre. Quand il dit la réalité de l'inconscient, ça veut dire que c'est la pulsion partielle.

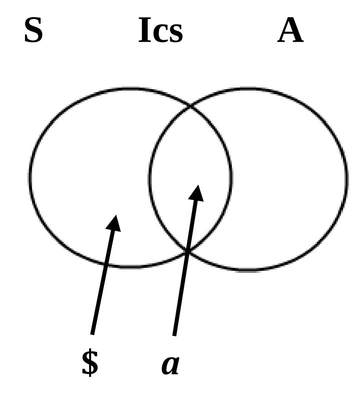
Son schéma de l'aliénation et de la séparation est alors l'effort pour montrer comment la pulsion s'inscrit dans le fonctionnement pulsatile de l'inconscient. C'est toute la machinerie de la théorie des ensembles, avec la règle de la réunion et de l'intersection qu'il mobilise, et que j'ai longuement dépliée naguère à plusieurs reprises. Disons que ça consiste essentiellement à mettre en valeur une béance dans le fonctionnement de l'inconscient, et à montrer qu'il y a quelque chose dans ce qu'il appelle l'appareil du corps. J'ai déjà signalé l'importance de ce terme d'*appareil* qui a toute sa valeur dans *Encore* : *"les appareils de la jouissance"*. J'ai consacré à ça un petit commentaire, et l'on trouve déjà ce terme dans ce *Séminaire XI*. Il y a donc une béance du côté de l'inconscient, et il faut que quelque chose, dans l'appareil du corps, soit structuré de la même façon, de telle sorte que ça puisse se mettre en résonance, en accord, en battement avec les pulsations de l'inconscient.

C'est là que Lacan se propose de mettre en jeu quelque chose qui est dans le corps, et qu'il présente la libido freudienne comme un organe. Il en fait cet organe irréel du corps qui est structuré de telle façon qu'il peut venir s'inscrire dans le moment de fermeture de l'inconscient. C'est évidemment limite de présenter la libido comme un organe du corps, mais quelle est la logique qui soutient ça, sinon qu'il lui faut construire, du côté du corps, quelque chose qui est susceptible de s'intégrer à la dialectique de l'ouverture et de la fermeture de l'inconscient, et qu'il le fait en présentant la libido comme un organe du corps, comme un organe perdu mais qui continue de le hanter.

Tout ceci, c'est déjà ce qui ouvre la voie à ce qui se déploie et se développe avec *Encore*. C'est déjà un passage à l'envers de la définition habituelle de l'inconscient. C'est déjà intégrer la pulsion à l'inconscient, et donc déjà y intégrer, sous les espèces de l'objet *a*, quelque chose de la jouissance.

Il y a quelque chose de remarquable dans le schéma que Lacan propose à partir de la théorie des ensembles pour rendre compte de ce mouvement d'ouverture et de fermeture, ce schéma où il appelle les deux cercles le sujet et l'Autre, et où on serait tenté de faire équivaloir cet espace du sujet barré avec l'inconscient. C'est là qu'il est, le sujet de l'inconscient, quand il s'agit de l'aliénation signifiante, de l'interprétation signifiante.

Mais, et c'est ce qui est remarquable, Lacan n'appelle inconscient aucun de ces deux cercles-là. Il appelle inconscient la coupure même qui bat entre ces deux cercles, et aussi bien quand il y a ouverture et déchiffrement que lorsqu'il y a fermeture, séparation et surgissement de l'objet *a*. Il appelle inconscient, la conjonction de l'ouverture et de la fermeture, la conjonction de cet espace interprétatif et de cet espace où vient s'inscrire le terme obturateur :



Il modifie et élargit donc sa définition de l'inconscient. Mais ce qui reste pendant dans ce Séminaire, c'est alors l'interprétation : qu'est-elle? Vous voyez finalement une sorte d'incertitude. Ca ne va pas jusqu'où ça devrait aller, puisque Lacan limite en définitive l'interprétation à isoler les signifiants, à isoler les signifiants qui n'ont pas de sens. En cela, il est en retrait de ce que lui-même vient d'indiquer, et c'est pour ça qu'il devra dire par la suite que l'interprétation n'est pas seulement, comme il le disait dans le *Séminaire XI*, d'isoler les signifiants, mais qu'elle doit viser petit *a*. Mais ça dépasse les limites de ce Séminaire.

Nous avons maintenant, troisième temps, le Séminaire *Encore*, celui qui fait notre repère pour cette année.

Dans *Encore*, c'est le rapport à l'Autre comme tel qui est mis à l'épreuve de la pulsion. Ce n'est pas le cas dans le *Séminaire XI* où il y a très sérieusement, en face du sujet, l'espace de l'Autre, qui a sa place comme tel, et où Lacan invente même de faire passer la pulsion partielle. Dans *Encore*, il adopte le point de vue radical qui est qu'au niveau de la pulsion, il n'y a que des pulsions partielles, c'est-à-dire qu'il n'y a que des rapports à l'objet, et qu'il n'y a pas de rapport à l'Autre de l'autre sexe. Ca veut dire qu'au niveau de la pulsion, il n'y a pas d'Autre.

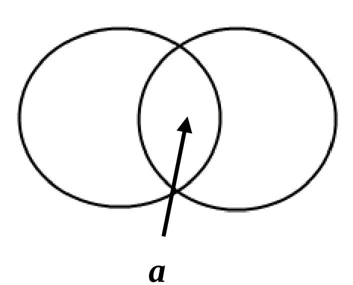
C'est ça qui fait l'extrême de ce Séminaire *Encore*. C'est de situer toute la perspective sur la pratique analytique et sur la nature de l'inconscient à partir de ce point où il n'y a pas d'Autre, c'est-à-dire à partir de la pulsion partielle. Là, ce n'est pas le rapport à l'Autre qui domine, c'est le rapport à l'objet. A ce niveau-là, l'Autre n'est pas du tout premier, antérieur, primordial. Ce qu'il y a de premier, ce sont les appareils de la jouissance.

Toute la difficulté alors est la suivante. C'est que dans ce *Séminaire XI*, la référence traite de l'articulation du refoulé et de l'interprétation – l'objet *a* se présentant comme une interférence, une obturation, une interposition, un brouillage – tandis que dans *Encore* toute la perspective est inversée, puisqu'on s'installe à ce niveau qui était celui de l'interposition et qu'on part du vouloir jouir. Du vouloir jouir, on fait la norme, la norme à partir de laquelle penser l'inconscient. On oublie le premier schéma de "Fonction et champ de la parole et du langage". On pense l'inconscient à partir du vouloir jouir et non pas à partir du vouloir dire. Il y a, bien sûr, un vouloir dire, mais on essaye d'en rendre compte à partir du vouloir jouir.

Alors, en effet, le rapport à l'Autre est mis en suspens. Disons même que ce

qui apparaît comme la réalité de l'Autre, c'est l'objet *a*. Cet Autre avec un grand A, c'est un semblant, et ce qui en fait la substance, c'est l'objet *a:*

A Semblant



Et puis on dit que cet objet *a* lui-même n'est peut-être qu'un semblant au regard de la jouissance :

$$\frac{a}{J}$$

On a donc, dans ce Séminaire, comme une course qui reconduit à une sorte de réel qui est alors pour le coup primordial, et qui est cette jouissance qui soutient et qui en même temps est voilée par l'objet *a* et par le grand Autre.

C'est là que je peux dire que nous sommes tous ventriloques. C'est la conséquence qu'il faut, si je puis dire, regarder dans les yeux. Si c'est comme ça, on ne peut pas dire, à ce niveau, que le sujet parle à l'Autre. C'est le point de départ de Lacan : la parole s'adresse à l'Autre. Eh bien, pas du tout! Le sujet ne parle pas à l'Autre, et, aussi bien, l'Autre ne lui parle pas. Ce qu'on appelle là l'Autre, c'est plutôt que le sujet se parle à lui-même à travers l'Autre. Dans cette veine, l'Autre est la marionnette du sujet. D'ailleurs, il faut être psychotique pour penser le contraire.

Il y a cette expression : *j'aime à vous l'entendre dire*. Eh bien, on peut dire que c'est toujours comme ça. Bien sûr, parfois ça fait plaisir et parfois ça fait déplaisir, mais, de toute façon, on est toujours dans la dimension du *j'aime à vous l'entendre dire.* L'Autre ne dit que ça. L'Autre, dans cette perspective, ne parle jamais que selon le fantasme du sujet, il ne parle jamais que pour entrer dans le circuit où sa pulsion se satisfait. A cet égard, on n'entend toujours que ce qu'on veut entendre. Le résultat, c'est que le sujet est condamné au monologue, à ce que j'appelais le monologue autiste de sa jouissance.

Ca conduit à la notion qu'il y a une homéostase de la pulsion. Dans l'ancienne perspective, il y a le principe du plaisir qui assure une homéostase, et il y a la pulsion qui représente un forçage. C'est le point de vue du *Séminaire XI*. La jouissance est dans l'excès, dans le trop. Mais dans le point de vue de *Encore*, ce n'est pas le cas, à savoir que la pulsion obtient toujours sa satisfaction. C'est ça qui la définit. Ca définit l'homéostase de la pulsion. Dès lors, selon la formule de Lacan dans son écrit *Télévision*, le sujet est heureux. Bien sûr, le sujet, au niveau de son moi, du principe du plaisir, peut en être un peu secoué, mais, au niveau de cette perspective, c'est un système stable, un système stable

où ça marche. On peut vouloir faire arranger son désir, mais, pour la pulsion, pas de réparateur. La pulsion marche toujours, c'est garanti *ad vitam aeternam.*

La libido organe dont parlait Lacan, elle incarne en quelque sorte un principe de vie immortelle. C'est comme ça qu'il s'exprimait. C'est précisément ce principe de vie immortelle qui, dans la reproduction sexuée, est perdu et ne reste que comme un organe fantôme du corps. C'est d'ailleurs ce qu'implique déjà le schéma du *Séminaire XI*. Le chemin de la pulsion peut être labyrinthique, il peut donner lieu à des comportements extrêmement tordus, mais il n'empêche que, foncièrement, la pulsion est représentable comme un circuit qui revient sur lui-même. La pulsion est un circuit et, de là, il y a satisfaction. Il y a peut-être apparence de labyrinthe, mais au niveau où nous nous plaçons, c'est un simple circuit.

Ca fait des difficultés pour l'interprétation. On peut même dire qu'à ce niveau l'interprétation est impossible, en tant qu'elle suppose au moins la rencontre avec un Autre. Ce n'est pas *ventre affamé n'a pas d'oreilles,* c'est *ventre satisfait n'en a pas non plus*. En effet, si la langue ne sert pas essentiellement à la communication, si la parole n'est pas avant tout parole adressée à l'Autre en vue de la reconnaissance, mais si la langue sert à la jouissance, alors l'interprétation est impossible.

C'est là qu'on se peut dire qu'il y a quand même, parfois, une parole qui semble surgir de l'Autre comme tel, disons une parole qui surprend. C'est là que nous allons placer le forçage, l'excès, le trop. Parfois, il se dit quelque chose de nouveau au-delà de la répétition, quelque chose qui est quand même imprévu par le monologue ventriloque. D'ailleurs, c'est ça qui fait croire à l'Autre. C'est le fait qu'il y a une parole qui n'est pas de l'ordre de la répétition. Mais enfin, c'est toujours exceptionnel, et on peut toujours se demander si ça n'est pas une escroquerie, une imposture.

Cette parole, cette parole qui serait vraiment de l'Autre dans ce monde de l'Un, cette parole qui serait même constitutive de l'Autre, c'est sans doute ce qu'on appelle l'interprétation. En tout cas, c'est ce que je propose. On appelle interprétation, ce qui, dans ce monde de l'Un, fait surgir l'Autre. Ca implique qu'on s'écarte un petit peu de la thématique habituelle de l'interprétation, où elle est toujours conçue comme écoute, comme traduction, comme lecture, comme déchiffrement. Bien sûr, tout ça est légitime. Bien sûr, nous y reviendrons. Mais ce n'est pas cela que je voudrais signaler ici.

On peut penser l'interprétation d'une autre façon, à savoir comme exactement un réveil. Bien sûr, il y a plusieurs types de réveil. Il y a le réveil de l'intérêt, quand quelque chose se fait cause du désir. Alors, on salue ce qui permet de sortir de l'ennui. Sans doute l'interprétation doit-elle avoir des effets de réveil à cet égard, doit mobiliser la libido et puis se lier à l'Autre dans ce qu'on appelle transfert - en attendant encore que quelque chose de plus vienne.

Mais quand je dis réveil, je pense à autre chose que ce réveil de l'intérêt. Je pense précisément au réveil qui intervient dans le cauchemar, et tel que Lacan en parle dans ce *Séminaire XI* précisément. C'est quand on rencontre quelque chose qui n'est pas du tout attirant, mais, au contraire, quelque chose qui fait horreur, et dont on ne voudrait ne rien savoir de plus, au point qu'on se réveille pour, comme le dit Lacan, continuer de rêver les yeux ouverts, pour ne pas continuer le rêve vers plus d'horreur. C'est là, dans le cauchemar, qu'il y a une

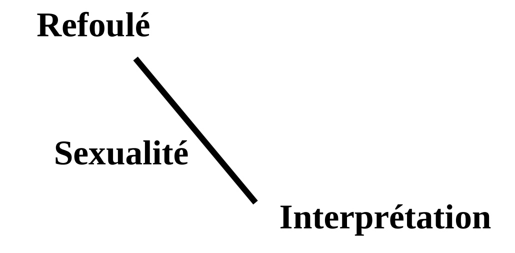
véritable rencontre avec l'Autre, le vrai Autre, c'est-à-dire le réel. C'est quand le sommeil n'est plus protégé par le rêve, quand on ne peut plus continuer de jouir en rêvant, et que la pulsion précipite le sujet dans la réalité pour qu'il continue de rêver les yeux ouverts.

Au fond, il faudrait pouvoir penser l'interprétation comme cauchemar, et un cauchemar dont, en plus, on se réveillerait pas, qu'on ne pourrait pas fuir en se réveillant. C'est une façon d'articuler l'interprétation avec le réel, et non pas avec du signifié sur du signifiant ou un signifiant de plus. C'est articuler en court-circuit l'interprétation avec le réel.

Dans l'expérience analytique, on vérifie souvent le progrès de la cure au fait que le sujet parvient à rêver un peu plus longtemps au-delà du point d'angoisse. Il arrive à rêver un peu après le point où d'habitude il se réveillait. D'ailleurs, quand j'étais en Espagne, on m'a amené un collègue qui présentait un cas très frappant d'une dame qui se passait très bien d'analyse pendant dix ans, mais qui notait tous ses rêves. Elle rêvait beaucoup, elle avait des cahiers. Sur dix ans, vous vous imaginez... On suppose que ça devait lui tenir lieu d'analyse. Mais, à un moment, elle fait un cauchemar. Alors, elle note le cauchemar. Mais elle refait le même cauchemar. Et ainsi, la collectionneuse de rêves est prise dans un cauchemar répétitif, et c'est à ce moment-là qu'elle fait sa demande d'analyse.

Ce que je voudrais appeler une interprétation, une interprétation reformulée, une interprétation déplacée – et le mot d'*interprétation* lui-même gêne –, ce pourrait être une interprétation qui serait au niveau du rapport à l'objet. Or, ça n'est qu'une des deux coordonnées du sujet puisque l'Autre c'est la relation du sujet au signifiant. Ce qui est sûr, c'est que toute la théorie de l'interprétation chez Lacan et chez ses disciples a été construite sur le fondement de la relation du sujet au signifiant, et pas du tout sur la relation du sujet à l'objet *a*.

D'ailleurs, le b a ba, c'est de distinguer entre interpréter au niveau imaginaire et interpréter au niveau symbolique. Si vous interprétez au niveau imaginaire, vous faites alors se déchaîner des effets d'agressivité, on vous répond, ça finit très mal, et c'est alors un *ne faites surtout pas ça !* L'interprétation symbolique, elle, apporte la paix. C'est en tant qu'Autre que vous interprétez, vous mettez les ponctuations qui conviennent, la formation de l'inconscient devient alors lisible, le travail est relancé, etc., et c'est très bien. Mais quand on utilise cette distinction, qui est bien sûr très utile, on oublie que la libido était du côté de l'imaginaire. Ce schéma de l'interprétation, c'est que l'interprétation repose sur la corrélation du refoulé et de l'interprétation, et qu'elle fait l'impasse sur cette interférence étrange qui se produit là :



Le fait que toute la théorie de l'interprétation ait été fondée sur la relation du sujet au signifiant, ça a fait que la relation à l'objet, le fantasme, la pulsion, ont toujours été un os pour cette théorie.

Alors, bien sûr, Lacan n'a pas cessé d'inventer des façons de résoudre cette antinomie. D'abord, ça été de réduire la libido au désir et le désir au signifiant. Ce n'est pas sorcier : l'élément pulsionnel est strictement équivalent au signifié dans sa fonction métonymique. C'est ce que Lacan a fait dans sa "Direction de la cure". En même temps, il a entrepris de réduire la pulsion à une chaîne signifiante, et le fantasme à être comme le point de capiton de cette chaîne signifiante. Tout ça vise à réduire le rapport à l'objet au rapport au signifiant. Puis il a éloigné l'interprétation du signifié pour la diriger sur l'objet *a* en tant que cause du désir. Et puis, finalement, il a accepté même que le fantasme échappe à l'interprétation, et de dire que c'est comme un axiome de l'interprétation. On interprète à partir de cet axiome, mais cet axiome ne s'interprète pas.

Voilà des solutions que Lacan a égrenées au fil des années, et qui visaient toutes à maintenir le fondement signifiant de l'interprétation. D'ailleurs, pages 225-228 du *Séminaire XI*, il définit encore l'interprétation comme totalement signifiante, c'est-à-dire qu'il lui donne comme but de cerner les signifiants en tant que privés de sens.

D'une certaine façon, on peut dire que rien n'a suffit jusqu'à ce Séminaire *Encore*, jusqu'à admettre que la relation à l'objet ne s'inscrit pas dans la relation à l'Autre, mais bien plutôt que l'Autre se réduit lui-même à l'objet *a*, ce qui veut dire que l'Autre n'existe pas au niveau de la jouissance, sinon à partir d'une illusion comme semblant spécifique.

On peut dire qu'une théorie de l'interprétation qui est fondée sur la communication à l'Autre, sur le caractère primordial de l'Autre, n'arrive jamais à inclure ce niveau Un de la jouissance. Le nom d'objet *a* est encore comme une réduction de la jouissance compatible avec le signifiant. Autrement dit, il faut toucher - et c'est ce que Lacan vise dans *Encore* - un au-delà de l'interprétation signifiante.

Pour ça, évidemment, il faut bien savoir qu'elle est la structure de cette interprétation signifiante. Cette structure est essentiellement une structure de la communication où le signifiant se lie au signifié. On peut tantôt alors développer l'interprétation sur sa face métaphorique ou sur sa face métonymique. Il y a beaucoup de façons de présenter l'interprétation dans la cure, par exemple comme accomplissant un effet de métaphore, c'est-à-dire modifiant le point de capiton antérieur. L'interprétation apparaît alors comme un nouveau point de capiton, comme une nouvelle conclusion que le sujet n'arrivait pas à tirer. On peut aussi développer la face métonymique de l'interprétation : elle doit être toujours indirecte, allusive, entre les lignes, comme mi-dire, etc. C'est la faire équivaloir soit au désir, soit au symptôme.

C'est là deux grands registres où se laisse décrire l'interprétation dans la cure, mais disons, pour simplifier, que le cœur de la relation du sujet au signifiant, c'est l'identification. Le cœur de la relation du sujet au signifiant, c'est finalement le rapport qu'on peut écrire ainsi :

$$\uparrow \ \frac{S_1}{\$}$$

Si on conçoit les choses dans cette veine, à partir de la relation du sujet au signifiant, on ne va jamais plus loin, avec l'interprétation, que de dire qu'elle est strictement inverse :

$$\downarrow \ \frac{\$}{S_1}$$

Dans cette veine, on définit toujours l'interprétation comme l'inverse de l'identification. Le sujet doit être délivré du signifiant qui l'identifie. On cerne ce signifiant privé de sens, ce signifiant premier. On peut dire que l'interprétation est là toujours l'envers de l'identification, que l'interprétation est foncièrement désidentificatrice. Et quand on définit l'interprétation primordiale comme être le phallus, alors on développe la désidentification phallique comme le comble de l'interprétation. A cet égard, l'interprétation vise essentiellement le vide du sujet hors identifications.

Ca fait d'ailleurs comprendre pourquoi il y a, entre ces deux moments, une place pour l'interprétation hystérisante. L'interprétation hystérisante, c'est celle qui sépare le sujet de l'identification, qui permet au sujet de mettre en question l'identification. On peut dire que l'interprétation hystérisante est le moment socratique de l'interprétation, le moment où le sujet est invité à se séparer de l'identification, à la mettre en question, à prendre ses distances. Ca peut supposer une certaine nomination de l'identification. On peut dire que l'interprétation nomme l'identification. Ca recouvre la marche de la pratique.

Il y a donc une grande harmonie entre l'identification et l'interprétation, parce que, si l'on y songe, le concept même d'identification, c'est une relation à l'Autre. Quand on parle d'identification, on désigne justement un mécanisme qui lie le sujet à l'Autre. Que ce soit l'identification primaire, l'identification à un trait de l'Autre, l'identification à l'objet de son désir, on peut dire que toujours les identifications incarnent une relation à l'Autre, et qu'elles sont toujours finalement déterminées par le désir comme désir de l'Autre.

C'est donc déjà là le lien social. Il y a toute une part de la pratique analytique qui est faite de ce travail sur les identifications, jusqu'à obtenir leur chute. En touchant l'identification par l'interprétation – et on ne peut douter qu'on y atteigne par l'analyse – on suppose qu'on touche au rapport à l'objet, on suppose qu'elle est déterminante du rapport du sujet à l'objet. J'écrirai donc ici :

$$\mathbf{f}\left(\frac{S_1}{\$}\right) \rightarrow (\$ \lozenge a)$$

On suppose donc – et c'est même la supposition de la passe – que la fonction de la désidentification a comme résultat une séparation entre le sujet et l'objet, et qui est la fameuse chute de l'objet *a :*

$$f\left(\frac{\$}{S_1}\right) \rightarrow \$ \,//\, a$$

C'est supposer qu'en touchant au rapport du sujet au signifiant – rapport qui en son cœur est l'identification - on obtient un effet du côté de la jouissance du sujet. Alors la théorie de la passe est centrée, en effet, sur la modification du fantasme, sur sa traversée comme corrélative d'une désidentification signifiante.

Il faut bien dire que Lacan a lui-même tendance à étendre la structure de l'identification jusqu'au rapport à l'objet. On a presque parfois le sentiment qu'il conçoit la relation du sujet à l'objet sur le modèle de l'identification. C'est au point que nous parlons souvent de façon indifférenciée de la chute des identifications ou de la chute des objets *a*, ou même, comme c'est convenu dans la passe, que nous faisons équivaloir le sujet à l'objet.

C'est un peu ce que j'ai développé en Espagne, et je poursuivrai la fois prochaine.

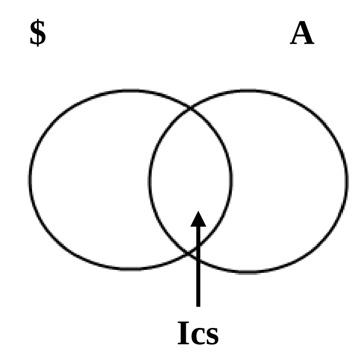
XIII

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 27 mars 1996

Je donnerai aujourd'hui, pour une partie de ce cours, la parole à quelqu'un que j'ai eu l'avantage d'écouter dans ces Journées où j'étais moi-même en Espagne, à la Corogne. Je l'ai écouté d'autant mieux qu'il était à la même table que moi, et, à l'écouter, j'ai eu le sentiment qu'il esquissait, qu'il entamait un dialogue avec ce qui m'est moi-même arrivé de dire, de souligner ici. Il n'est malheureusement pas si fréquent qu'un tel dialogue s'esquisse ou s'entame. Je le regrette, et je n'ai donc pas manqué de lui en demander confirmation, dès lors que je me souvenais de l'avoir aperçu de temps en temps dans ces travées. Il a bien voulu me le confirmer et répondre à cette invitation, souhaitant lui-même que ce dialogue se poursuive à cette occasion. Je me suis promis de lui donner la parole au début de ce cours, et non pas de faire une introduction qui amènerait à comprimer sa contribution à la fin. Je vais donc ne dire que quelques mots avant de lui passer la parole. Je suppose que son intervention sera fondée sur ce qu'il avait alors annoncé en Espagne, et que nous trouverons là l'occasion de nous interroger sur des questions dont certaines ne sont pas encore apparues ici.

Les quelques mots que je vais dire sont simplement pour vous rappeler la façon dont, la dernière fois, je situais la bascule de ma définition de l'inconscient chez Lacan à partir de son *Séminaire XI* et de l'écrit qu'en partie ce Séminaire commente, et qui s'appelle "Position de l'inconscient". Il m'était d'ailleurs arrivé dans le passé de m'interroger sur le titre lui-même. La réponse, c'est que, en effet, l'enjeu de cette construction, à base de la théorie des ensembles, est une nouvelle définition de l'inconscient.

Je me contenterai de remettre au tableau le schéma de ces deux cercles qui permettent de faire place tant à l'opération de la réunion qu'à celle de l'intersection. Ces deux cercles sont, d'un côté, le sujet représenté par le symbole $, et, de l'autre côté, le champ du grand Autre. J'ai souligné l'importance que l'inconscient ne soit pas assigné à un champ ou à l'autre, au champ de l'Autre ni au sujet, mais à la couture de ces deux champs :



Pour le dire de façon ramassée – et cela inclut le point même de départ de Lacan qui est "Fonction et champ de la parole et du langage" – l'inconscient a toujours été jusque-là situé, pensé à partir du déchiffrage, à partir du déchiffrement des dites formations de l'inconscient, c'est-à-dire pensé comme corrélatif de la pratique même de l'interprétation.
Ce disant, j'ai souligné du même coup la place qui me paraît être juste de la question de l'interprétation, à savoir que ce n'est pas seulement une affaire de savoir-faire analytique. Dans la question de l'interprétation, il en va de la métapsychologie, il en va de la définition même de l'inconscient. Si on n'aborde la question de l'interprétation que par le biais de la pratique, par le biais de ce que l'analyste peut dire, bien dire, mal dire, mi-dire, on scotomise, on éclipse la dimension métapsychologique, la dimension définitionnelle de l'inconscient. L'inconscient a donc été pensé à partir des effets de sens, des effets sémantiques obtenus de l'interprétation. Dans le langage que Lacan adopte à cette date, il a donc été pensé de façon unilatérale, du côté de ce qu'on appelle l'aliénation.

Ca, c'est un premier temps, mais il y en a un second qui est marqué par Lacan lui-même, qui est ce *Séminaire XI* et cet écrit de "Position de l'inconscient", et où l'inconscient change de statut. C'est là-dessus que Lacan met l'accent en intitulant son écrit "Position de l'inconscient". Ce changement de statut consiste à inclure l'objet de la pulsion dans la définition même de l'inconscient, et donc d'articuler, de conjoindre et de disjoindre, dans un mouvement de battement, l'effet de sens et l'objet *a* comme objet de la pulsion.

Singulièrement, à partir de là, la question de l'interprétation, est aussitôt posée par Lacan. Qu'est-ce que l'interprétation s'il n'y a pas qu'effet de sens et qu'il faut faire sa place à l'objet *a* dans le statut de l'inconscient ?

Curieusement – et peut-être y reviendrons-nous après l'intervention que vous allez entendre – la doctrine de l'interprétation, qui est mise en question dans le *Séminaire XI*, n'est pas, à mon sens, tout à fait synchrone avec ce que Lacan avance concernant cette corrélation de l'aliénation et de la séparation, à savoir que cette doctrine de l'interprétation est présentée à partir du signifiant, comme visant le signifiant, ce qui, certes, déplace son point d'application à côté des effets de sens, mais n'inclut pas du tout la visée de l'objet *a*.

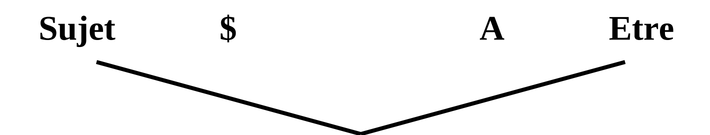
Au moment même où Lacan révise la définition de l'inconscient pour faire sa place à l'objet *a* à côté de l'effet de sens, il présente une doctrine de

l'interprétation qui est une doctrine selon laquelle l'interprétation vise le signifiant. Ce n'est que par après, dans les conséquences que lui-même tirera de cette nouvelle construction, qu'il redirigera le point d'application de l'interprétation, jusqu'à dire qu'elle doit porter sur l'objet *a* comme cause du désir.

C'est précisément une formule dont l'absence est criante dans sa doctrine de l'interprétation de l'époque. Cette doctrine est là en retard sur sa propre élaboration, et ce n'est que par après que Lacan la synchronise. Le phénomène est d'ailleurs très fréquent dans son enseignement où, faisant des avancées sensationnelles sur certains points, ce n'est qu'ensuite que les autres points fondamentaux de la doctrine se trouvent synchronisés avec la première avancée. On a donc constamment à jauger cette synchronie, et là, la date d'émission des énoncés ne fait rien à l'affaire par rapport à la logique qu'il faut reconstituer.

Le troisième temps que je distinguais, c'est le temps marqué par le Séminaire *Encore*, où l'inconscient est décidément pensé, d'une façon univoque, unilatérale, du côté de la séparation, du côté de la pulsion, du côté de la jouissance. La dimension de l'aliénation, celle des effets de sens, est alors, d'une certaine façon, disqualifiée, ou au moins réduite, tenue pour secon-daire, jusqu'à ce que l'ensemble de ces difficultés précipite Lacan dans la construction du nœud borroméen et de ses trois catégories qui sont, elles, pensées sur un certain pied d'égalité.

Peut-être qu'un déplacement d'accent, ou l'introduction d'une expression, peut résumer ce parcours en trois temps. Tant que l'inconscient est pensé à partir du déchiffrage de chaînes signifiantes, il est question chez Lacan, comme support ou expression ou équivalence de l'inconscient, du sujet. Sujet de la parole, sujet du signifiant, sujet du langage : c'est le terme qui est corrélatif de la définition de l'inconscient à partir de l'interprétation et de ses effets de sens. Mais au moment où le point d'application se déplace, où la définition de l'inconscient se modifie, jusqu'à même favoriser unilatéralement la séparation, on voit apparaître un autre terme pour qualifier l'inconscient. On voit apparaître le terme d'*être*. L'être parlant, l'être parlé, le parlêtre...



Eh bien, ce passage d'un terme à l'autre, est strictement corrélatif de l'inclusion de la pulsion dans la définition de l'inconscient. En effet - et c'est déjà la question que Lacan pose dans "Subversion du sujet" – le sujet du signifiant comme tel, il est mort, il est rayé, barré. Il est déjà, comme signifiant, éternisé dans le discours. Donc, pour inclure la jouissance vivante, il faut un support qui tienne, si je puis dire, au corps. Quand Lacan dit *être*, c'est cette inclusion qu'il accomplit.

C'est très saisissant à la fin d'un chapitre de *Encore*. C'est une fin d'autant

plus précieuse qu'elle est rédigée par Lacan, puisque c'est une note de commentaire qu'il ajoute au moment de la publication de ce Séminaire. Vous ne me demanderez pas de la commenter entièrement, mais je vous dirai ce qui, à mon sens, compte. Il dit exactement, page 118 : *"Le réel, dirai-je, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient."*

Qu'est-ce que cette phrase implique ? – sinon que l'inconscient et son mystère, c'est une autre façon de dire le mystère du corps parlant. Cette définition de l'être parlant comme équivalent à l'inconscient, c'est tout à fait distinct de la définition de l'inconscient comme sujet barré, parce que ça inclut, sous un certain statut, sous une forme qui n'est pas simplement visuelle ni organique, une référence au corps.

C'est à partir de là, et donc déjà aussi à partir de "Position de l'inconscient", que se resserre la problématique sur non pas simplement le sujet barré, celui qui glisse dans la chaîne signifiante et qui est en fait un vide, mais bien sur l'être qui est là à jouir, à pâtir de ce qui a lieu du fait de l'existence de la langue.

Je crois que ce passage a toute sa valeur. Lacan le souligne lui-même dans *Encore* en disant que son hypothèse fondamentale est qu'on peut considérer l'individu affecté d'un inconscient, c'est-à-dire l'être parlant, c'est-à-dire le corps parlant, comme étant le même que le sujet du signifiant. Ca n'est qu'à titre d'hypothèse qu'il dit que ce qui est là un être doit être considéré dans la psychanalyse comme équivalent à un sujet – cette équivalence supposant, bien sûr, qu'on ait soigneusement distingué la définition de ces deux termes. J'y ai vu la confirmation de ce que j'avance, et l'accent qui très sensiblement se déplace, dans cet enseignement, de ce sujet barré à cet être.

Il faut bien dire que la problématique de la passe, qui est étroitement liée au moment de "Position de l'inconscient", se formule en effet dans les termes d'une recherche, d'une obtention de l'être, et dans une définition qui est sensiblement différente de celle du sujet comme tel. A partir d'une problématique du sujet, une psychanalyse, c'est essentielle-ment une dés-identification, c'est la chute des identifications. Ce sujet vide, il est nécessairement aspiré par les signifiants qui l'identifient. Et donc, son ascèse, c'est de restituer les signifiants qui l'ont identifié. Mais quand Lacan formule la théorie de la passe, c'est pour essayer de donner, du côté de l'être, l'équivalent de ce qui, sur le versant du sujet, est la dés-identification. Non pas la chute de l'identification, mais la chute de l'objet *a*, ou la chute du sujet supposé savoir, ou la traversée du fantasme, qui sont autant de termes qui sont là pour cerner la fin de l'analyse sur ce versant de la séparation.

Ce que je dessine comme organisation fait certainement une différence concernant l'orientation et la définition de l'interprétation, mais ça fait aussi une différence concernant la définition de la fin de l'analyse et donc de l'orientation donnée à la direction de la cure.

Je m'arrête là. La personne que j'ai mentionnée tout à l'heure, c'est Bernard Nominé. S'il veut venir à la tribune... C'est un collègue psychanalyste, non pas à Paris mais à Pau, qui est un excellent hispanophone, et qui a proféré son exposé en espagnol à La Corogne. Je pense qu'aujourd'hui nous l'entendrons en français.

Je ne sais pas si son exposé est exactement ce qu'il a dit en Espagne, mais,

ce qui m'a frappé, c'est la dernière partie qui visait des énoncés de Freud et de Lacan, avec une petite pointe sur ce que j'avais pu lâcher une fois ou l'autre, et qui voyait à ça un certain nombre de difficultés ou de paradoxes déduits logiquement, et qu'il s'est efforcé de clarifier, d'ordonner. Ca me paraît mériter votre écoute et une discussion qui nous permettra certains court-circuits dans le déroulement même de ce cours. Je donne donc la parole, le micro, le micro-cravate – mais il n'a pas de cravate – à Bernard Nominé.

BERNARD NOMINE. – Vous aviez remarqué, à La Corogne, que mon travail dialoguait avec le vôtre. En fait, je crois que ce dialogue est dans ma tête depuis assez longtemps, et je vous remercie beaucoup de me donner la parole.

Je vais commencer par un petit point qui m'est revenu après coup de ces Journées en Espagne. Si j'ai bien compris ce que vous avez avancé là-bas, c'est que dans le champ qui nous intéresse pour cerner l'interprétation, il y aurait au fond trois registres : le registre où ça veut dire quelque chose, le registre où ça ne veut rien dire du tout, et puis le registre où ça veut jouir. Ces trois registres m'ont beaucoup intéressé, et je me suis dit qu'il fallait certai-nement essayer de voir comment on pouvait les nouer.

Vous avez dit que l'inconscient noue le registre du ça veut dire quelque chose – on va l'appeler le sens – au registre du ça veut jouir. Après, vous avez montré que l'interprétation, celle qui n'irait pas dans le sens de l'inconscient, noue – et j'ai trouvé ça très nouveau – le ça ne veut rien dire du tout au ça veut jouir. On va appeler ça le non-sens. Et comme ici on avait l'inconscient qui nouait le registre du ça veut dire et le registre du ça veut jouir, eh bien, on peut situer l'interprétation qui ne va pas dans le sens de l'inconscient, comme nouant ces deux registres :

Il resterait à nouer le registre du sens à celui du non-sens, du ça veut dire et du ça ne veut rien dire. Je me suis aperçu que l'exposé que j'avais fait à La Corogne était en fait destiné à travailler cette articulation entre sens et non-sens. Je vais dire tout de suite la réponse qui m'est venue, à savoir qu'à l'articulation de ces deux ensembles, nous avons la lettre, le paradoxe, et le mot d'esprit. J'essaye donc de travailler autour de ça.

Prenons la lettre. On sait bien qu'elle est, d'un côté, un des éléments constituants de l'ensemble du ça veut dire. Pour chiffrer quelque chose, il faut des petites lettres – ce qui suppose aussi qu'il y ait, derrière l'inconscient, un sujet supposé savoir lire. Mais, d'un autre côté, la lettre, dans son usage radical, appartient aussi – tout le monde le sait – au registre du non-sens. C'est ce qui fait dire à Lacan que la lettre est littorale.

J'ai été amusé de trouver dans le Midrash, qui est une référence de Lacan, une interprétation qui souligne cette fonction de la lettre. Le Midrash, vous le savez, est un recueil de commentaires rabbiniques. Les rabbins commentent à l'envie la Thora. Mais, ce qui est curieux, c'est qu'ils ne cherchent pas du tout à solutionner les énigmes. Bien au contraire, ils en souligne les paradoxes, c'est-à-dire qu'ils s'efforcent de donner au texte sacré, l'allure d'un oracle pythien, pour reprendre là la référence que vous aviez apportée sur la pythie. En effet, pourquoi continuerait-on à consulter la pythie si elle se mettait à parler en clair? Autrement dit, le Midrash cultive le paradoxe.

Il y a un monsieur qui s'appelle Marouani, qui a fait une introduction à la

traduction française du Midrash, et il dit ceci, qui me paraît très juste *: "Le paradoxe est le lieu d'où l'homme peut s'assigner une finitude, le lieu même de la spiritualité." Et il conclut : "L'expérience du paradoxe équivaut à celle du miracle, elle laisse l'homme frappé de la même stupeur et déclenche en lui le même appel."*

Alors, à quoi ça sert ? Eh bien, par le paradoxe et l'appel au sens qu'il suscite, les rabbins du Midrash maintenaient le lien des fidèles au texte sacré. Ce texte aurait pu perdre son intérêt, puisque vous savez qu'à l'époque, tous les petits Juifs apprenaient à lire et à écrire en rabâchant la Thora. Par cette astuce, les rabbins arrivent à maintenir le lien des fidèles à ce texte, c'est-à-dire à entretenir le transfert vers la Thora. Remarquez que quand nous com-mentons l'œuvre de Lacan, nous faisons exactement la même chose. C'est pour ça qu'il me semble qu'il ne faut pas craindre les paradoxes. Il y en a un certain nombre dans l'œuvre de Lacan, et vouloir les gommer à tout prix serait peut-être dommage.

La Thora, par contre, ça paraît beaucoup plus conséquent. C'est un texte qui ne fait pas directement énigme. Mais justement, les rabbins du Midrash ont l'art de faire surgir des paradoxes à des moments où on ne s'y attend pas du tout. Par exemple, ça commence dès le début. Dès le début, on vous lit la première phrase : *"Au commencement, Elohim créa le ciel et la terre"* – ce qui se dit en hébreu *bereshit*, c'est-à-dire par un mot qui commence par un *b*. Alors, il y a un rabbin qui dit qu'il faut faire là attention, et se demander pourquoi Dieu créa la terre avec la lettre *b* et non avec la lettre *a*. Ce n'est pas quelque chose qui, pour nous, saute aux yeux, mais il y a alors un autre rabbin qui répond que c'est très simple, et que tout cela, en effet, tient à la lettre *b*, le *bet*. Le *bet* est fermé de tous côtés, sauf vers l'avant, et comme on lit de droite à gauche, ça veut dire qu'on ne doit pas se poser de questions sur ce qui s'est passé avant. Ne pose pas de questions sur ce qu'il y a avant, regarde plutôt après.

Mais il y a encore un autre rabbin qui est beaucoup plus malin, et qui dit qu'il faut bien voir que le *bet* a deux pointes, une qui regarde vers le haut, et puis l'autre qui regarde vers l'arrière. Et pourquoi ? Eh bien parce que si vous lui demandez qui est-ce qui vous a créé, il vous montre la pointe du haut, ou celui qui est là-haut, et que si vous lui demandez quel est son nom, il vous montre le truc qui est derrière, c'est-à-dire la première lettre, l'aleph, celle qui représente l'unité, donc Dieu.

Vous voyez là que la lettre est au bord du trou, qu'elle désigne le trou mais qu'elle ne le nomme pas – ce qui est quand même tout à fait lacanien : la lettre, qui est support d'interprétation, se tient au bord du trou. Ce trou, que le Midrash s'évertue à creuser page après page pour créer la fuite du sens, c'est le trou du symbolique, dont vous savez qu'il a bien des vertus, par exemple celle de faire énigme, de maintenir l'intérêt pour l'écriture, mais aussi celle de conférer un pouvoir à celui qui sait le déchiffrer.

L'humour juif n'en est pas dupe. Il sait parfaitement se moquer de la chose, et on raconte cette petite histoire savoureuse. Il y avait, dans un quartier juif, un rabbin réputé pour savoir répondre à toutes les questions, et, un matin, on le voit sortir de chez lui complètement excité en criant youpi ! ça y est ! j'ai une nouvelle réponse : qui a la question ?

Cette histoire nous amuse beaucoup et je crois qu'elle est intéressante pour nous parce qu'elle souligne la jouissance du déchiffreur dont le cri résonne dans le vide de la rue – il ne s'adresse pas à quelqu'un. On pourrait dire, pour reprendre la métaphore que Jacques-Alain Miller avait employée à La Corogne, que c'est certainement un rabbin ventriloque, c'est-à-dire celui qui cherche la marionnette à qui il fera poser sa question. La morale de cette histoire, c'est que la jouissance du sens est plus importante que le sens en lui-même.

J'ai amené cette petite histoire pour faire le lien avec une tradition philosophique qui a souligné très tôt que le sens n'était pas du tout une bonne référence pour le langage. C'est une tradition qu'on a longtemps refusée, bannie, et il n'est donc pas simple de l'étudier parce qu'on s'est appliquer à en effacer les traces. Mais enfin, actuellement, il y a tout un courant philosophique qui, en s'appuyant d'ailleurs sur l'œuvre de Lacan, cherche à réhabiliter cette pensée, cette pensée qui est la pensée sophistique. Je vous recommande de lire les Sophistes.

La sophistique est au fond un courant de pensée subversif, qui subvertit l'idéalisme d'une pensée qui se contentait de croire que quand on parle, c'est pour dire des choses, pour les signifier, et, en plus, des choses vraies. Les Sophistes s'emploient à montrer qu'on peut, au contraire, tout à fait parler sans référence à la réalité. Gorgias, un des plus célèbres, consacre tout un pan de son enseignement sur un Traité du non-être. Vous imaginez ? Un Traité du non-être... Et il y montre quoi ? Eh bien, que l'être n'est qu'un effet de dit.

Les Sophistes étaient les rois du discours. C'est d'ailleurs ce qu'on leur reprochait. Ils étaient les rois du discours et ils avaient remarqué que s'il n'y avait pas de référence pour le signifiant, il y avait une référence pour les discours. On peut très bien parler pour ne rien dire, mais ce n'est pas pour rien qu'on prend la parole.

Cette référence pour le discours, elle est au-delà du sens. Cette référence, c'est le produit, le produit du discours. Le discours, pour les Sophistes, notamment pour Protagoras, c'est un *pharmakon*, c'est-à-dire que ça doit faire de l'effet. Et, pour faire de l'effet, le discours sophistique se joue du sens et manie le paradoxe. C'est ce qu'on appelle le sophisme. Le principe du sophisme, c'est de faire surgir le non-sens dans le sens, donc révéler que la référence du discours est le non-sens.

Cette référence du discours qui est le non-sens, c'est ce que Lacan a situé dans son discours du maître. Vous avez le sens, mais la référence du sens, elle est en-dessous, comme produit du discours du maître, à savoir cet objet a que Lacan lui-même appelle, je crois, cet objet insensé, cet objet dont il n'y a pas d'idée. Si donc le sophisme fait de l'effet, c'est parce qu'il agite le spectre du non-sens dans l'intervalle entre les signifiants.

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Le destin du sophisme, c'est que l'exigence aristotélicienne l'a banni de la philosophie. Il n'était plus question de parler du sophisme. Par contre, vous savez que la logique moderne lui donnera une valeur structurale. Je n'ai pas le

temps de vous le montrer, mais c'est très important. Le paradoxe de Russell, le théorème de Gödel montrent que ce point d'inconsistance de l'Autre est tout à fait structural. Quant à la psychanalyse, vous savez qu'elle a fait de ce point son pain quotidien. Il suffit de lire Freud. Freud s'intéresse au non-sens : non-sens du symptôme, non-sens du rêve, non-sens du lapsus ou de l'acte manqué. Mais son projet, curieusement, c'est toujours de lui trouver du sens. Le projet freudien, c'est de trouver du sens dans le non-sens.

Ca amène donc Freud, tout à fait logiquement, à s'intéresser au sophisme. Il y consacre un chapitre dans son *Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient.* Je vous rappelle ça très vite, à savoir qu'il souligne qu'il y a, chez l'être parlant, un plaisir éprouvé à l'épargne de la dépense psychique, c'est-à-dire un plaisir à s'éloigner du discours ordonné par le sens. Il précise qu'on perçoit très bien ça dans le discours des enfants qui jouent avec le langage et qui accouplent les mots en se moquant du sens. Le mot d'esprit, selon Freud, permet donc de retrouver ce plaisir, de goûter directement au plaisir du non-sens libéré.

Seulement, il rajoute que le mot d'esprit ne fonctionne que s'il y a quand même un minimum de sens. Il faut un sens apparent. C'est le principe de ce qu'il appelle le sens dans le non-sens. L'énoncé de pur non-sens ne fait pas d'effet, ça reste une absurdité, et la critique le condamne. Par contre, il suffit qu'il y ait une apparence de sens, ou même la promesse d'un sens à venir - vous connaissez ces histoires qui durent, qui durent, qui durent et qui font attendre la chute -, il suffit qu'il y ait le temps de cette promesse-là, pour que soit libéré pour un moment le plaisir du non-sens. Freud conclut donc que le principe du mot d'esprit vise à déchaîner le non-sens et que son sens apparent ne sert qu'à protéger ce plaisir contre la critique. Autrement dit, dans le mot d'esprit – et c'est cela que j'ai retenu – le sens est au service du non-sens. La véritable visée du mot d'esprit, c'est la jouissance du non-sens.

J'ai trouvé récemment, dans le *Séminaire IV*, à la page 294, un passage où Lacan nous dit déjà que le mot d'esprit joue "sur le foncier non-sens de tout usage du sens". Je me suis alors quand même posé une question. Je me suis demandé comment Freud a pu aboutir à cette conclusion du foncier non-sens dans tout usage du sens, sans interpréter – lui qui cherchait le sens dans le non-sens – son propre désir de déchiffreur. Eh bien, je crois qu'il ne l'a pas fait parce qu'il a limité la portée de son interprétation au mot d'esprit, et qu'il n'a pas vu qu'on pouvait parfaitement faire de celui-ci un modèle pour l'interprétation.

Vous savez que c'est ce que Lacan a fait. Il dit, dans "La Troisième" : "L'essentiel qu'il y a dans le jeu de mots, c'est là ce que doit viser notre interprétation." Qu'est-ce que c'est que l'essentiel qu'il y a dans le jeu de mots? Je viens de le montrer : c'est le non-sens. Dans le mot d'esprit, le principe de plaisir cherche le non-sens. Lacan a l'air de dire la même chose quand il dit, dans Encore, que le *Lustprinzip* se définit comme ce qui se satisfait du blablabla. Mais il rajoute, et c'est là que ça pose un petit problème : "C'est ce que je dis quand je dis que l'inconscient est structuré comme un langage."

Il y a là une petite difficulté, parce que, pour Freud, le *Lustprinzip* ne cherche pas le déchiffrage ou le chiffrage. Le *Lustprinzip,* il ne se fatigue pas à ça, il s'épargne l'effort psychique. Mais par contre, il y a, dit Freud, une

satisfaction du sens via l'inconscient. Alors, pourquoi Lacan amalgame-t-il dans ce texte blablabla et inconscient ?

Eh bien, en fait, il ne le fera pas toujours. J'ai trouvé, dans la séance du 11 janvier 1975 de *R.S.I.*, cette petite phrase : *"A l'analysant, il est demandé de fournir tout ce qui lui passe par la tête, ce qui n'implique nullement que ce ne soit là que du blablabla car il y a l'inconscient."* Le blablabla et l'inconscient sont donc là deux choses différentes. Et il rajoute : "C'est du fait qu'il y a l'inconscient que dans sa parole [la parole de l'analysant] il y a des choses qui font nœud."

Ca, c'est très important. J'en ai logiquement déduit que le principe de plaisir se nourrit du non-sens du blablabla, et que l'inconscient se satisfait du sens. Je me suis alors demandé comment comprendre ça, et puis tout de suite m'est venu ce que Jacques-Alain Miller avait avancé aux récentes Journées d'automne, à savoir qu'interpréter à l'instar de l'inconscient, c'est rester au service du principe de plaisir. Ca suppose que la jouissance du sens soit directement en rapport avec le principe de plaisir, ce qui n'est pas la thèse de Freud. Et donc, là, petit problème.

Sans vouloir mettre à tout prix tout le monde d'accord, je crois qu'on peut dire que pour mettre en rapport le *Lustprinzip* et la jouissance du sens, il faut un nouage. C'est précisément ce nouage que j'ai essayé de dessiner. Il faut un nouage, et c'est celui que Lacan évoque dans R.S.I., à savoir qu'il faut que l'inconscient noue le sens au blablabla. Comment le fait-il ? Eh bien, il le fait, à mon avis, d'une manière assez simple, à savoir qu'à la place du non-sens interdit, il y a, dans l'inconscient, une métaphore, la métaphore d'un sens sexuel interdit. Il me semble donc que le sens sexuel interdit est là en tentative de chiffrer ce non-sens interdit. C'est une première façon de le dire.

Une deuxième façon de le dire, peut-être plus logique, c'est de remarquer tout simplement qu'on ne peut pas évoquer le non-sens sinon qu'à passer par le sens. Il faut prendre le circuit du sens puisque le non-sens est un produit du discours censé. Pour jouir du non-sens, l'être parlant est obligé d'en passer par le discours du sens.

Remarquez qu'il y en a qui essayent autre chose, à savoir que si vous essayez de passer directement à petit a, vous avez le passage à l'acte, dont on a l'habitude de parler en disant que c'est une traversée sauvage du fantasme:

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Acte manqué ←

Le fantasme a tout à fait sa place dans le discours, et c'est précisément ce fantasme qui, au-dessous, donne son orientation au sens des signifiants qui copulent au-dessus de la barre. D'ailleurs, quand le psychanalyste veut cerner

le non-sens, c'est-à-dire l'objet a du fantasme de son patient, il doit accepter, pour un temps, que, dans la cure, on y jouisse du sens. C'est ce que dit la règle fondamentale telle que Lacan l'énonce dans le *Séminaire XVII : "Allez y, dites n'importe quoi, ce sera merveilleux!"*

Alors, question : est-ce que ce merveilleux ce rapporte à la jouissance du n'importe quoi que le psychanalyste feint pour qu'il y est au moins un lieu où ça jouisse du n'importe quoi ? Est-ce que le merveilleux se réfère à ça, ou bien est-ce que le merveilleux renvoie – puisqu'il y a un futur : *"ce sera merveilleux"* – à la promesse d'une jouissance du sens qui viendra de l'interprétation?

Eh bien, je crois que c'est la question qui doit rester ouverte pour qu'une analyse s'engage. Bien évidemment, même s'il s'émerveille du transfert ainsi produit, l'analyste doit bien savoir qu'au-delà du chiffrage, le sujet ne vise qu'à rejoindre le non-sens, c'est-à-dire la jouissance du non-sens fondamental qu'il espère toujours atteindre par le biais du discours de l'Autre.

Voilà, je vais en rester là.

JAM. – Je remercie Bernard Nominé de nous avoir donné à la fois un résumé de ce que vous aviez dit à La Corogne et d'y avoir ajouté un certain nombre de considérations, ce qui étend, me semble-t-il, ce que nous avons considéré jusqu'à présent. Je pourrais dire brièvement certains des points qui m'ont retenu dans son exposé.

C'est d'abord un accent mis à nouveau sur le mot d'esprit. Il semble que le noyau, le point de départ ou de gravitation de votre exposé, soit une réflexion sur le mot d'esprit. Je me suis-moi même contenté de faire révérence à cette référence, mais elle a été tout à fait déterminante pour Lacan dès "Fonction et champ de la parole et du langage", jusqu'à la construction qu'il a donnée de son double Graphe, et dont la partie inférieure a été par lui construite à partir de l'ouvrage de Freud intitulé *Le Mot d'esprit.* Non pas une réflexion à partir de l'*Interprétation des rêves* ni de la *Psychopathologie de la vie quotidienne,* mais bien une réflexion précise sur l'ouvrage de Freud *Le Mot d'esprit.* Dans ce Graphe à double niveau, qui est si utile et qui nous sert tellement de référence, le mot d'esprit est en effet au cœur de la question.

Deuxièmement, vous avez présenté une articulation, une dialectique entre sens et non-sens qui me paraît bien indiquer l'importance qu'il faut donner à cette corrélation, et les difficultés qu'on rencontre dans l'articulation de ces deux termes.

Troisièmement, et comme sens et non-sens viennent du *Witz,* du mot d'esprit, c'est vrai qu'on a, dès *Le Mot d'esprit* de Freud – qui met au premier plan le jeu du signifiant et du signifié – la satisfaction qui est là d'emblée au premier plan. A inclure la question de la jouissance lorsque nous traitons de la parole, de l'interprétation, etc., la référence qui reste au fond la plus évidente à cet égard, c'est le mot d'esprit. C'est le mot d'esprit puisque Freud a déjà sur lui un point de vue économique. C'est pour lui, d'emblée, en termes de satisfaction, d'obtention de satisfaction, que se pose la question du mot d'esprit.

On oublie souvent cette analyse freudienne, parce que quand Lacan l'a vraiment utilisée, il n'utilisait pas de façon essentielle cette référence à la satisfaction. Comme Lacan s'est surtout servi du *Witz* avant son *Séminaire XI,* il a pu développer des constructions signifiantes sur le mot d'esprit en laissant

de côté, en ne signalant qu'en passant le fait que le sujet s'en satisfait. Ce n'était pas le cœur de la question pour lui. Et quand, ensuite, c'est devenu le cœur de la question, ce n'est pas par le biais du mot d'esprit, au moins explicitement ou de façon développée, qu'il a avancé. Donc, c'est un rappel – celui que vous avez fait rapidement avec une citation de Freud – qui me semble avoir toute sa valeur pour nous.

Le dernier point, celui qui m'avait aussi frappé à La Corogne, c'est la question que vous posez et dont vous proposez une solution, à savoir: quels sont les rapports de l'inconscient et du blablabla ? Est-ce que ce que nous articulons les uns et les autres à partir de Lacan, ça serait que l'inconscient n'est finalement que du blablabla ? Vous signalez que Lacan, deux ans après le Séminaire *Encore*, fait en passant une différence entre l'inconscient et le blablabla. Il dit que l'inconscient n'est pas simplement du blablabla. Je crois que vous mettez là le doigt sur une question importante, une question après tout difficile, et à laquelle vous proposez une solution que l'on pourrait discuter.

Il y a plein de départs possibles à partir de ça. Peut-être que quelqu'un voudrait en rajouter un autre ?... Moi, je n'offre jamais qu'on me pose des questions, mais je veux bien offrir qu'on en pose à Nominé. D'ailleurs, je devrais moi-même m'y plier également. Est-ce que quelqu'un veut aider au dialogue que nous menons ? Allez ! vous êtes nombreux ici...

Collègue grecque. – Il y a un point qui a été dit à propos de l'interprétation mais je n'arrive pas très bien à le situer. C'est l'énigme de la lettre, que vous placez dans l'intersection du sens et du non-sens. Je ne vois pas très bien comment vous articulez cela. Je n'ai pas bien saisi comment l'énigme de la lettre vient là.

Bernard Nominé. – Mon idée est que c'est sur le modèle du nouage borroméen. Il ne suffit pas de dire que l'inconscient noue ces deux registres-là. Dans le nouage borroméen, l'inconscient va aussi bien nouer celui-là. C'est ça qui est très intéressant. Autrement dit, si on situe la lettre ici, eh bien, pour que ces trois cercles tiennent, il faut de l'inconscient, du blablabla, et de la lettre. C'est ce que Lacan essaye de construire par rapport à l'interprétation. Il est intéressant de continuer à travailler dans ce sens-là. Pour l'instant, je ne peux pas en dire plus. La lettre en elle-même ne suffit pas pour faire interprétation, il faut qu'il y ait les trois choses.

Par ailleurs – et peut-être que ça irait dans le sens de répondre à votre question – il y a, dans Joyce le sinthome, un passage où Lacan dit que le sinthome de Joyce n'accroche pas votre inconscient. Ca veut dire que ce n'est pas noué comme ça chez Joyce. Il y a pourtant de la lettre, il y a du non-sens, mais voilà, il manque l'inconscient. Il manque sans doute l'inconscient puisqu'il est désabonné, ce qui fait que nous-mêmes nous n'y accrochons pas quelque chose. Je ne peux pas en dire plus.

JAM. – Je suis au fond embarrassé par l'abondance des matières qui sont là suscitées par les questions que vous avez mises en place. Peut-être que, sans le développer, en le laissant même un peu de côté, je toucherai un point quand même. Je ne ferai que le toucher pour l'instant. C'est la référence que vous

amenez, qui est dans le Séminaire *R.S.I.*, postérieur à *Encore,* et qui présente une difficulté par rapport à ce *Séminaire XX*.

Je crois que nous sommes là dans la difficulté de prélever des moments différents de l'élaboration de Lacan et de les rapprocher. On obtient des éléments contradictoires, et il peut peut-être alors suffire de rappeler la tentative de Lacan qui est postérieure à ce Séminaire *Encore* que j'ai pris un peu comme la borne ou au moins, comme je l'ai dit plusieurs fois, comme le belvédère à partir de quoi j'étudiais, j'examinais le développement de cet enseignement.

La différence qu'il établit là entre le blablabla et l'inconscient, c'est relatif, me semble-t-il, à un moment où la disposition conceptuelle est assez différente, a bougé par rapport au Séminaire *Encore.* Dans *R.S.I.*, en effet, la tentative de Lacan est vraiment sa propre réponse, sa propre contestation à ce qu'il avait formulé dans sa *Télévision* où il liait de façon essentielle la jouissance et le sens. J'y avais mis l'accent. Le sens-joui s'est beaucoup répandu: la jouissance, c'est du sens qui est joui.

Or, ça représente à Lacan lui-même une difficulté, et il me semble qu'il y répond dans *R.S.I.* puisque *R.S.I.* est fondé sur une tentative qui consiste à séparer complètement le sens d'un côté et l'inconscient de l'autre. C'est de donner alors une définition de l'inconscient dont le sens est absent, au point qu'il peut dire – et c'est, me semble-t-il, une valeur essentielle de *R.S.I.* – que l'inconscient c'est du symbolique, que l'inconscient se supporte du symbolique, que l'inconscient c'est des chaînes signifiantes, que c'est là qu'il y a effet de jouissance, et que, l'effet de sens, c'est ailleurs.

Au fond, j'ai tort de dire que c'est une disposition complètement différente de celle du Séminaire *Encore.* C'est plutôt radicalement pousser ce qu'il esquisse dans *Encore.* En effet, le point de départ saussurien, c'est que le signifiant va avec du signifié, avec l'effet de signification et l'effet de sens. Ils sont donc collés l'un à l'autre, et il faut vraiment une barre pour nous rappeler qu'il peut y avoir un jeu entre le signifiant et le signifié. Il y a une barre mais ils sont pensés ensemble. Dans le schéma de "Position de l'inconscient", on part encore du signifiant qui naît au lieu de l'Autre et des effets de sens que cela induit. L'objet *a c*ommence seulement à arriver sur la scène - cet objet *a* qui vient et qui, toc toc ! demande à prendre sa place dans l'affaire.

C'est ça que Lacan articule avec ces deux ensembles, c'est comment, à côté du signifié, à côté de l'effet de sens, faire place à l'objet *a*, à la pulsion, à la pulsion en relation avec le signifiant.On peut dire que dans *R.S.I.* Lacan a choisi : le signifiant divorce du signifié, et se marie, si je puis dire, avec la jouissance. Toute la construction qu'il donne à ce moment-là consiste à dire que l'inconscient est relatif au symbolique et que le signifiant a essentiellement des effets de jouissance. Le sens, lui, il est dans une autre dimension, il est dans l'imaginaire.

Le point extrême de *R.S.I.*, c'est que Lacan a fait divorcer complètement le signifiant d'avec le sens. Il marie purement et simplement le signifiant avec la jouissance, et le sens se promène, volette du côté de l'imaginaire. Il explique alors pourquoi ça fait sens, pourquoi finalement il faut que ça fasse sens, etc., mais le sens est un effet imaginaire. Il donne aussi sa dignité à l'effet imaginaire, mais c'est fondé sur le divorce du signifiant et du signifié.

Dans *R.S.I.,* il durcit donc les choses, jusqu'à faire une construction où, loin

d'être l'effet du signifiant, le signifié et l'effet de sens sont d'une autre dimension, dimension relative en général à la débilité de l'être humain qui, avec son corps, avec ses imaginations, avec son corps comme imaginaire, fabrique, en lisant de travers les choses, du sens. Mais l'inconscient s'en lave les mains. Lui, il ne travaille pas pour le sens, il travaille pour la jouissance.

Evidemment, ça bouscule beaucoup des dispositions auxquelles maintenant nous nous faisons. En même temps, c'est dans la voie qui était esquissée par Lacan, celle de mettre en question la connexion du signifiant et du signifié. Mais ça conduit aussi à quoi ? Eh bien, ça définit, et beaucoup plus clairement que dans *Encore,* l'inconscient à partir de l'écriture, une écriture qu'on peut lire d'une façon ou d'une autre selon l'imaginaire qu'on a. De ce fait, quel est le statut de la parole à ce moment-là ? Eh bien, la parole, c'est plutôt un mode de lecture imaginaire de l'inconscient.

Je simplifie parce que je ne vais pas m'étendre sur *R.S.I.* et sur tous les bouleversements que cela implique, puisque à cette époque-là, ce que Lacan fait en une seule année et en quelques leçons, est d'une telle complexité, d'un caractère tellement allusif et d'une telle densité, que cela fait que je n'ai pas même encore vraiment abordé dans mes cours cette partie-là de son enseignement. Aussi, pour ne pas le faire rapidement, à partir de quelques formules, j'essaye de resituer sa logique.

Il faut dire que le statut de la parole dans *R.S.I.* est très dévalorisé. La parole – et ça commence dans *Encore* – se permet tout. Et ça marche toujours. On ne trouve pas d'impossible à ce niveau-là. Mais par contre, dans l'écriture, on peut cerner de l'impossible. C'est là l'opposition: la parole analysante, ce n'est pas que du blablabla, c'est aussi conditionné par des impossibles qui sont au niveau de l'écriture symbolique.

Il me semble qu'il faut passer par la reconstruction du cadre pour donner sa valeur à cette disjonction. Elle est esquissée déjà dans *Encore,* où Lacan situe le statut de l'écriture, de la lettre, etc., mais pas avec la même précision. Tout de même, vous rappelez qu'il dit que dire n'importe quoi est ce qui mène le plus sûrement au *Lustprinzip.* Eh bien, précisément, comment définit-il le *Lustprinzip* dans *Encore ?* Il dit : *"C'est la coalescence de S(A̸) et de petit a",* c'est-à-dire la coalescence du signifiant majeur de l'Autre comme manquant, la coalescence, disons, d'un impossible signifiant, d'un manque dans le signifiant, et d'un signifiant qui le désigne: l'objet *a* que Lacan désigne à l'époque comme imaginaire, comme un semblant.

Donc, le *Lustprinzip* lui-même a là cette connotation déjà dévalorisante. C'est déjà l'esquisse de ce que l'interprétation – qui, elle, n'est pas du tout un *dire n'importe quoi* – doit travailler contre ce *Lustprinzip,* c'est-à-dire défaire la coalescence de S(A̸) et de petit *a* comme semblant. L'interprétation doit, au contraire, accuser et souligner l'impossible.

C'est très intéressant mais c'est très compliqué de faire entrer *R.S.I.* et l'extrême de la tentative de Lacan dans un débat, si on le situe au niveau de *Encore*. De le situer dans *Encore,* ce n'est pas votre objet, c'est le mien. C'est un point sur lequel peut-être je reviendrai dans la suite de ce Cours, mais pas aujourd'hui puisqu'il nous reste une demi-heure. J'essayerai de faire sa place, selon votre suggestion, à cette mise en place.

On pourrait réfléchir un peu aussi sur ce que vous proposez sur le sens et le

non-sens, sur ce que Freud en dit, sur la place que ça a dans Lacan, etc...

Je suis tout à fait d'accord sur le fait que Lacan, dans sa sémantique, fait une place essentielle au non-sens. Maintenant, des négations, il y en a vraiment de beaucoup de types, et, comme vous l'avez signalé, dire simplement, pousser des cris par exemple, ça ne fait forcément pas rire comme un mot d'esprit. On peut dire que les cris n'ont pas de sens, et se demander si on peut faire rire avec des cris. On peut essayer. Il y a tout un art de la comédie qui consiste à ajouter, comme ça, des petits cris. Je me souviens d'acteurs qui arrivent, par des petits cris ajoutés au texte, à faire s'écrouler des salles entières. Je me souviens, dans ma jeunesse, de Robert Hirch dans *Les Fourberies de Scapin*, ou d'autres. En effet, ils en remettaient. Ca n'avait pas toujours l'approbation des plus lettrés, mais il y avait des gloussements qui étaient irrésistibles. Mais enfin, nous sommes d'accord : un grognement, un gloussement, une criaillerie, une piaillerie, ce n'est pas la même chose qu'un mot d'esprit, avec sa structure extrêmement complexe, etc.

Evidemment, si on applique le mot de *non-sens* à l'un, à l'autre, on a parfois du mal à s'y retrouver. On se demande s'il ne faut pas amener toute une gamme dans le non-sens. D'ailleurs, souvent, Lacan ne dit pas *non-sens*, mais *nonsense*, à l'anglaise, parce que ça qualifie précisément quelque chose. Il y a, en effet, un type d'écriture spécialement travaillé par les Anglais, qui est une spécialité de ce pays, plus sympathique à l'exportation que la vache folle, et qui est le *nonsense.* Dans ce fil, j'aimerais amener un de mes auteurs favoris qui est Edward Lear, qui a voué sa vie à la construction des *nonsenses*, et cela graphiquement.

Alors, autant je suis d'accord quand vous dites qu'on ne peut pas évoquer le non-sens sans passer par le sens, autant, quand vous parlez du non-sens du blablabla, je tique. En effet, le blablabla peut être quelque chose de tout à fait pourvu de sens, et même du sens commun. Il est spécialement dépourvu de l'effet de *nonsense*, avec la surprise, la jouissance et la libération que cela peut apporter. Je suis donc d'accord avec vous en partie, mais j'oppose une partie de ce que vous dites à l'autre, comme vous le faites avec moi-même.

Il me semble que l'on peut tirer profit des indications de Lacan sur ce point. Il y a toute une histoire du non-sens dans Lacan. Je ne vais pas la faire entière, mais la première grande référence est dans "Fonction et champ de la parole et du langage", dans la seconde partie. Au début de cette seconde partie, Lacan veut démontrer à quel point la question du langage est présente chez Freud, et il prend successivement *L'Interprétation des rêves*, la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et *Le Mot d'esprit.* Il consacre deux pages à l'analyse du mot d'esprit, où il est en effet frappant que la question de la satisfaction que donne le mot d'esprit est signalée, mais que cela n'est pas du tout central.

Au contraire, ce qui est central – et vous l'avez relevé à partir du *Séminaire IV* – c'est plutôt que dans le mot d'esprit, l'esprit – pas l'esprit spiritualiste – se joue de toutes les significations lourdes de l'existence, et que ce qu'il loue est une sorte de maîtrise supérieure que le sujet peut avoir sur les lourdes significations de son destin en nous faisant rire du pire.

Lacan met donc surtout l'accent sur l'aspect de maîtrise qu'il y a là, et sur la déconnexion du signifiant par rapport au signifié. Pour lui, le mot d'esprit est l'exemple de ce que, au lieu que les grosses significations s'expriment par le

signifiant, c'est-à-dire que le signifiant soit au service de la signification, dans l'intention de signification, au service de ce qu'on veut dire et des grosses significations que l'on veut transmettre, c'est le signifiant qui montre sa supériorité, sa supériorité sur le signifié. C'est donc en termes de maîtrise qu'il le fait valoir, et c'est cohérent avec le chapitre qu'il y a dans le *Séminaire IV*, et que j'avais je crois appelé "Le signifiant et le Saint-Esprit".

Le Saint-Esprit, c'est la possibilité, en boutant les signifiants les uns dans les autres, de faire circuler tout un monde de significations. Il n'y a pas d'idole, il n'y a pas de semblant qui résistent au mot d'esprit qui en triture les lettres, etc. Prévert, par exemple, excelle là-dedans : *Louis I, Louis II, Louis III, et puis Louis personne*, etc. C'est cette sorte de maîtrise rebelle que Lacan met en valeur. D'ailleurs, le mot qui lui vient par deux fois dans les *Ecrits* à propos du mot d'esprit, une fois dans "Fonction et champ" et une fois dans "L'instance de la lettre", c'est le mot de *défi*. Il y a du défi dans cette maîtrise et dans ce jeu. Ca, c'est un moment qu'il faudrait reprendre à l'occasion dans ce cours.

Mais, deuxièmement, l'accent change visiblement quand Lacan parle de "L'instance de la lettre" où il dit qu'on n'a pas besoin de mettre l'esprit dans le jeu, et que ce qui compte finalement, c'est la lettre plus que l'esprit. Il écrit ça, bien sûr, contre la valorisation de l'esprit que lui-même avait donnée auparavant. Ce n'est pas opposé mais tout ça repose sur la lettre. C'est la lettre qui arrive à dominer les significations. Voilà ce qu'il dit dans "L'instance de la lettre": *"La lettre produit ses effets de vérité sans que l'esprit aie le moins du monde à s'en mêler."* Si vous comparez avec ce qu'il dit dans "Fonction et champ", vous vérifiez le glissement, le changement qu'il y a eu.

Il donne là une sorte de définition du mot d'esprit dans les termes que vous rappelez, ceux de sens et de non-sens, en l'opposant à la métaphore poétique. Il prend comme exemple de métaphore poétique moderne: *"L'amour est un caillou riant dans le soleil"*, et il dit qu'on observe là le sens se produisant dans le non-sens. Le rapprochement de l'amour et du caillou, c'est du non-sens, mais pourtant, dans le rapprochement de ces deux termes, un effet de sens surgit, et il y voit donc – c'est ce qu'il écrit *s* (+) – un effet positif de signification qui émerge. Il dit que c'est là le passage du sens dans le non-sens, et que quand ce passage est franchi, on a, à rebours, le mot d'esprit. Il définit donc le mot d'esprit comme le passage du non-sens dans le sens, à l'envers de la métaphore.

La différence est très importante parce que ça a quand même différentes sortes d'effets. *"L'amour est un caillou"* : on peut dire que voilà un non-sens, mais, pris dans ce vers, c'est un effet rayonnant : il y a ce caillou dans le soleil et sa joie se transmet métonymiquement à l'amour, et l'amour se met à rayonner de la joie, de la dureté du caillou, de sa persistance. La jubilation, le soleil, tout cela vient nimber l'amour d'un halo sémantique.

C'est très différent si nous sommes dans le Zen. Vous demandez au maître zen : *qu'est-ce que l'amour ?* Et il vous sort un caillou. A ce moment-là, on a le mot d'esprit, la sidération, ça tue tout le sémantique. C'est là plutôt le non-sens qui vient entrer dans le sens et qui le fait éclater. On voit qu'on a là deux parcours, deux rapports entre le sens et le non-sens, et qu'évidemment ce ne sont pas les mêmes.

"L'amour est un caillou riant dans le soleil " : on peut dire que le sens se

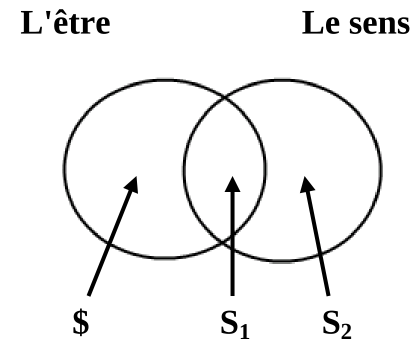
gonfle de l'élément de non-sens qu'il y a là, et que le sens rayonnant de l'amour triomphe. Sur l'autre versant, on peut dire, au contraire, que c'est le sens qui est évacué et que l'on n'a plus que la stupeur du non-sens. En plus, dans le Zen, le maître n'hésite sans doute pas à balancer le caillou sur la tête de l'impétrant, ce qui ne fait qu'encore lui ouvrir les idées d'une façon plus marquée.

Je pense donc que votre exposé est aussi une incitation à mettre des versions et des modalités dans le non-sens, et à valoriser quand même l'élément *nonsense,* c'est-à-dire ce qui est l'attaque du sens par le non-sens.

B. N. – Vous pouvez préciser la référence que vous avez dites ? Edward... C'est édité en français ?

JAM. – Certaines choses sont certainement éditées en français. C'est évidemment assez difficile à traduire. Il y a un nommé Robert Benayoun qui avait fait une anthologie, il y a dix ans, où il y avait certains petits textes d'Edward Lear, mais c'est la traduction de Limerick que j'ai mentionnée un peu plus tôt dans ce cours.

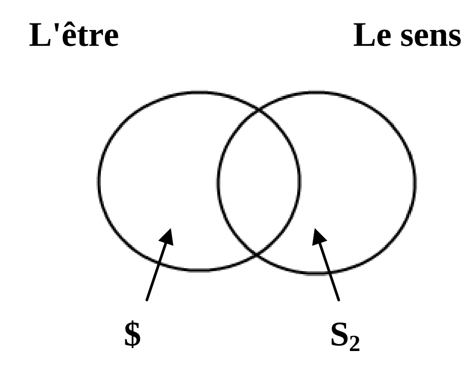
Donc nous avons ce passage entre "Fonction et champ de la parole et du langage" et "L'instance de la lettre". Mais on peut, je crois, pour traduire la chose de plus près, se servir de ce que Lacan construit dans "Position de l'inconscient". En effet, n'oublions pas que dans la présentation qu'il donne du fonctionnement de ces deux cercles, il se donne les gants d'appeler être le champ du sujet, et d'appeler sens le champ de l'Autre:



Il présente une construction qui met en valeur l'articulation du sens et du non-sens. Je reprends ses termes : *"par de ce que d'abord surgit le signifiant au champ de l'Autre".* Ce signifiant suscite le sujet barré et en même temps le représente, mais il n'a pas de sens à lui tout seul et il faut qu'il y ait un appel à un second signifiant qui donne sa valeur au premier. C'est bien connu. C'est la mise en acte. Et c'est là-dessus qu'il dit : *"alors le sujet est comme mis à devoir choisir entre l'être et le sens."*

Voilà comment il avance son aliénation. Ou bien le sujet choisit l'être, choisit cette zone de gauche. A ce moment où il choisit son être, il n'a rien d'autre que S_1 à se mettre sous la dent, puisque du côté de $, c'est du vide. Et donc, en fait, en choisissant l'être, il ne choisit que sa propre pétrification en

signifiant. Ou bien il choisit le sens – c'est ce qu'il est obligé de choisir – et, à ce moment-là, il a le sens mais ce sens reste, dit-il, *"écorné d'une partie de non-sens" :*



C'est une fiction, une construction un peu fictive, mais qu'est-ce que ça met en valeur ? Ca met en valeur qu'on ne peut avoir le sens sans qu'il y ait une partie de non-sens. On ne peut pas avoir du sens sans que ce champ-là soit lui-même écorné d'une part de non-sens, et Lacan dit que c'est équivalent à l'inconscient. Il présente une construction que l'on peut traduire en disant : pas de sens sans non-sens. On peut avoir le non-sens sans sens, mais, le non-sens sans sens, ce n'est pas intéressant. Le non-sens sans sens, c'est la pierre, on est toujours du côté du caillou. Et, dans cette construction, on ne peut choisir le champ du sens sans en perdre toujours quelque chose. Il y a donc une opacité nécessaire.

Depuis "Fonction et champ", Lacan définit l'inconscient essentiellement comme une opacité du sens. Il définit le symptôme comme une opacité du sens. Il essaye donc par là de montrer que, corrélative à l'émergence du sujet du signifiant, il y a nécessairement une part d'inconscient, et que cet inconscient c'est le non-sens fatal. Ce n'est donc pas simplement qu'on ne peut pas dire toute la vérité, mais qu'on ne peut pas faire sens sur toute la superficie du champ, et qu'il y a nécessairement une part de non-sens que doit payer l'émergence du sujet.

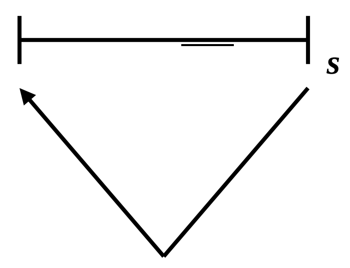
B. N. – A vous écouter je pensais au non-sens du psychotique, du discours du psychotique, par exemple Artaud qui scande des onomatopées qui sont vraiment des purs non-sens. Je me dis qu'il faut effectivement distinguer ce non-sens-là du non-sens déduit du sens. Comment écririez-vous, par exemple, par rapport à ce schéma aliénation-séparation, le statut du non-sens du psychotique non amarré ?

JAM. – J'ai rapidement passé "Fonction et champ de la parole et du langage" et "L'instance de la lettre", mais utilisons aussi à nos fins le texte de Lacan sur la psychose, la "Question préliminaire". Il y a beaucoup de choses dans ce texte sur le rapport du sens et du non-sens. Vous vous rappelez le phénomènes des messages interrompus. Schreber entend le début des phrases hallucinatoires, et puis le complément de sens manque : *"Tu ne vas quand même pas..."*

et ça s'arrête là. Au moment où ce dont il s'agit devrait apparaître, on n'a plus rien. On voit se séparer, dans la chaîne signifiante, des termes qui sont en quelque sorte des textes d'annonce, et puis, lorsque doit arriver le "gras", la chose même, le sens à donner, ça s'évanouit. On a là une séparation.

Dans les hallucinations de Schreber, nous avons aussi ce qui est connu comme *la langue fondamentale,* avec ses néologismes qui pourraient ressembler à des mots d'esprit. C'est ce que Lacan appelle *"la haute tension du signifiant".* Il dit alors – et là on touche à ce que vous visez – que quand cette haute tension du signifiant retombe, on a les ritournelles, on a les serinages.

D'une certaine façon – mais je ne sais pas si ça peut se présenter ainsi – nous avons, dans la chaîne signifiante, une partie qui reste vide et en attente de ce qui viendrait pour la lester, pour donner le sens. Mais dans le message interrompu le sujet est quand même en rapport avec cet élément significatif :



D'ailleurs, Schreber pense qu'il sait très bien comment ça se continue. Simplement, dans ses hallucinations, on ne lui dit pas tout, l'interlocuteur du délire retient ce sens. D'une certaine façon, on pourrait dire que les serinages c'est un peu quand ces postulations cessent vers le signifié. Il y a comme un bouclage sur soi-même du signifiant délesté du signifié.

C'est peut-être ce qu'on observerait aussi dans la manie, à savoir le lest du sens – je dis *lest* parce que derrière le sens, je pense à l'objet *a*, à son poids, à son caractère irréductible. Une fois que le discours est délesté de sa référence, et par là-même de sa *Bedeutung,* de sa signification, il se boucle en ritournelle. On observe ça à l'occasion. On me parlait de tel jeune schizophrène qui, dès qu'il en a l'incitation, se met à se parler en boucle, répétant une sorte d'écholalie, répétant en boucle la parole qui lui a été dite. Là, certainement, on n'a pas du *nonsense.*

Pour Artaud, avant que ce soit des choses comme ça, il y a d'autres éléments. On peut toujours jouer sur, puisqu'on a récemment représenté au théâtre une partie de la conférence qu'il avait donnée en 46 au Vieux Colombier. Je suis allé au Vieux Colombier écouter la conférence d'Artaud où il y a des éléments de cet ordre. Mais évidemment, dans ce cadre-là, en plus quand c'est représenté, quand vous venez là comme au théâtre, dans la salle même où il avait donné sa conférence, le complément de sens arrive.

Ceci dit, j'ai dormi une partie du temps. Je me suis demandé après si c'était parce que j'étais fatigué du travail du jour, ou si c'était parce que l'aspect ritournelle avait malgré tout cet effet. On ne peut pas prendre ça comme cri-

tère. De toute façon, comme j'ai dormi une partie du temps, je n'ai pas pu voir si les autres dormaient. Une partie du temps, ça a eu cet effet hypnotique.

C'est là une réponse improvisée, simplement pour marquer qu'il n'y a aucune raison, si nous prenons les choses par là, c'est-à-dire par les modalités du non-sens, pour que l'on n'arrive pas à situer celui-là.

B. N. – Quel serait le statut du non-sens chez Schreber, le non-sens dont il a peur quand il dit qu'il ne faudrait surtout pas que tout non-sens s'annule ?

JAM. – Je ne sais pas s'il dit ça. Il y a l'action où tout non-sens s'annule.

B. N. – Il semble le craindre, je crois.

JAM. – Oui.

B. N. – Il m'a donc semblé que pour ce statut-là, il y avait un non-sens qui venait justement faire limite. Limite peut-être à la ritournelle. Situer quelque chose comme un non-sens, aussitôt ça va rentrer comme question...

JAM. – C'est vrai que si tout ce qu'on dit fait sens, tout est permis. Par exemple, ici, tout ce qu'on a dit fait sens, et on se permet donc presque n'importe quoi. C'est ce qui m'inquiète. C'est pourquoi je suis très content quand il y a quelqu'un comme vous qui justement prend une phrase, puis une autre, et déduit ou trouve des contradictions. Si personne ne fait ça, je suis très menacé. Ca roule, quoi ! Donc, c'est vous qui avez fait limite à certaines constructions. C'est l'effet que ça me fait. C'est vous qui avez fait limite en prenant la peine de mettre de l'écriture là-dessus et de contrarier cette routine.

Peut-être qu'on va arrêter là, en vous remerciant encore...

B. N. – C'est moi qui vous remercie.

JAM. – Je vous remercierai encore la fois prochaine en reprenant le fil de mon cours, mais avec un certain nombre des éléments que vous avez apportés et dont nous avons discuté aujourd'hui.

XIV

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 3 avril 1996

Bernard Nominé, auquel j'ai donné la parole la semaine dernière, a été amené, pour le résoudre, à ce qu'il nous a présenté comme un paradoxe, un paradoxe à vrai dire engendré par son effort, par son désir de rendre compatibles des dits désaccordés qu'il a sélectionnés dans l'enseignement de Lacan, outrepassant ainsi les limites que j'avais ici assignées à notre commentaire, à savoir le Séminaire *Encore*. Il est allé au-delà.

Pour produire son paradoxe, Nominé a fait appel à un fragment du Séminaire que Lacan a appelé *R.S.I.*, et ce aux fins d'articuler le rapport entre l'inconscient et, disons, la parole vide, entre l'inconscient et le blablabla, et en différenciant d'abord les deux.

Je pourrais refuser de le suivre dans cette voie et pourtant je n'y rechigne pas. Mais si je le suis, ce n'est pas exactement dans la voie qu'il a suivie lui-même et qui est la voie du fragment. Je ne procède pas ici par fragments de Lacan. Ce qui m'occupe, c'est bien plutôt – je le souligne grâce à Nominé – de reconstituer une problématique d'ensemble, la problématique d'ensemble qui peut conduire Lacan à dire ceci ou cela, c'est-à-dire à dire tout et le contraire de tout, à formuler des propositions évidemment contradictoires en fonction du moment de son élaboration.

Quand je dis *moment de son élaboration*, je ne dis pas sa biographie. J'entends que son point de départ le conduit à des difficultés qu'il s'efforce de résoudre, de résoudre par des formules dont il accumule des témoignages de vraisemblance. Les solutions qu'il amène au cours de son enseignement, déplacent les lignes et se trouvent reportées à d'autres difficultés. C'est ce que lui-même constatait en disant qu'il s'affrontait toujours au même type de problèmes. C'est ça qui m'intéresse : le type de problèmes qui surgit quand il est aux prises avec la tâche de rendre compte de l'expérience analytique à partir de ce qu'il appelle le sens de l'œuvre de Freud.

Bernard Nominé nous a fait rire, en particulier avec la blague de *J'ai la répons e: quelle est la question ?* Eh bien, cette blague, il faut la prendre au sérieux. Il faut la prendre au sérieux quand on choisit de s'embarrasser du texte de Lacan. Donner tel fragment de Lacan, le citer, alléguer cette référence, c'est donner en effet une réponse. Mais, du fait de donner une réponse, le sens de cette réponse n'est pas décidé pour autant. Ca vaut comme réponse quand vous la citez par rapport à la question que vous vous posez, mais rien ne prouve que ce soit la question que Lacan se soit posée.

Autrement dit, quand on cite Lacan pour en faire une réponse, il faut encore – c'est du moins ma méthode – reconstituer la question à laquelle, chez Lacan, cette réponse s'adjoint. Il n'est pas sûr du tout que la question de Lacan, ce soit la vôtre. C'est la preuve et la fécondité de ses réponses qu'elles puissent vous

convenir dans l'état de vos questions, de vos questions à vous. Je n'y fais pas objection. Je ne fais pas objection à ce que vous trouviez chez Lacan la réponse à vos questions, mais enfin, c'est sensiblement différent de reconstituer la question de Lacan à quoi cela faisait réponse.

Mon effort, c'est en particulier de restituer les questions de Lacan. Au fond, c'est ça qui me fait question à moi, à savoir ce que lui essayait de résoudre par ses réponses. Je trouve finalement ses questions plus intéressantes que ses réponses. Je pense même qu'on ne peut lire ses réponses qu'en fonction de ses questions, et que la discipline à quoi je m'astreins, ce n'est pas la discipline de faire place à ses réponses - tout le monde le cite aujourd'hui. Ca me paraît plus intéressant, plus difficile, de situer ce que j'appelais sa problématique.

Une problématique est faite de questions, et les réponses sont déterminées par les questions. C'est formidable que ces réponses soient polyvalentes, qu'elles puissent servir aux questions des uns et des autres à tel ou tel moment. Néanmoins, la question à laquelle d'abord elles répondent, peut prétendre avoir un privilège. Et les questions, c'est plus difficiles que les réponses. Les questions, et spécialement chez Lacan, n'ont pas le même degré d'évidence que les réponses.

Je ne rechigne pas à jeter un œil du côté de *R.S.I.*, mais je me pose la question de savoir quel est le moment de l'élaboration de Lacan qui est indexé par ces trois lettres de *R.S.I.* Je me demande à quel embarras, à quelle difficulté, il s'est retrouvé confronté pour aborder l'expérience analytique à partir de ces trois lettres qui indexent trois catégories, catégories qui sont faites pour saisir l'expérience.

Quand je me pose des questions difficiles, je cherche d'abord une réponse simple, audacieuse mais pas téméraire. Je constate qu'au moment où, après *Encore*, Lacan prend pour thème *R.S.I.*, c'est un moment où les catégories qui sont présentes dans son enseignement et qui l'animent, viennent elles-mêmes au premier plan. Jusqu'alors – constatons-le – elles ne l'étaient pas. Elles étaient à l'arrière-plan, elles supportaient l'ensemble de son élaboration. Pour utiliser l'opposition qui a cours dans la philosophie phénoménologique et que j'ai déjà employée, disons que ces catégories du réel, du symbolique et de l'imaginaire étaient plutôt opératoires que thématiques. C'était plutôt des outils destinés à servir, à ordonner l'expérience. Elles n'étaient pas explicitement prises elles-mêmes comme thèmes du discours.

J'ajoute qu'on ne peut pas dire qu'elles n'aient pas été auparavant thématisées du tout. On trouve des définitions de ces catégories dans les écrits et les séminaires de Lacan. Néanmoins, ça n'est que secondaire par rapport à la ligne principale de son enseignement, et c'est avec le moment désigné comme *R.S.I.* qu'il les schématise et en propose une articulation explicite, thématique. Disons qu'elles sont auparavant surtout adjectives, qu'elles permettent de dire que ceci est réel, que ceci est imaginaire, que ceci est symbolique. Elles servent avant tout de répartitoire. Mais avec *R.S.I.*, elles sont, en tant que telles et dans leurs rapports, thématisées et formalisées. C'est là une première façon de caractériser ce moment, mais il y en a une autre.

L'autre façon consiste à souligner dans ce moment la nécessité pour Lacan d'une articulation ternaire. Et je dis que cela, dans son élaboration, est nouveau. Mais ce n'est encore rien dire si on ne précise pas à quoi s'oppose cette

articulation ternaire. Je suis obligé de constater que le ternaire est en fait une antienne, un leitmotiv de l'enseignement de Lacan. Le ternaire n'a pas, après tout, attendu le Séminaire *R.S.I.* pour être promu dans cet enseignement. Au contraire, le ternaire fait partie du b a ba de cet enseignement. Il est corrélatif de l'introduction du symbolique dans une théorie qui, avant le rapport de Rome, "Fonction et champ de la parole et du langage", met en épingle l'imaginaire.

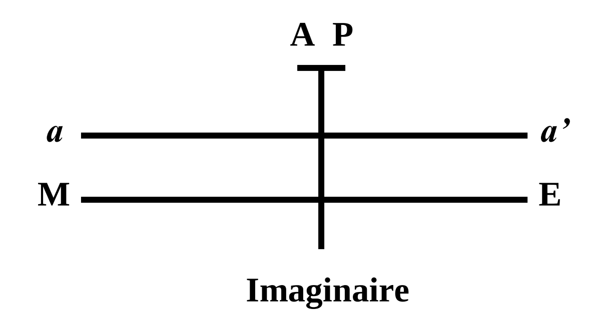
L'imaginaire, avant le commencement de l'enseignement de Lacan, dans ce qu'il appelle ses "Antécédents", est conçu à partir du couple, si je puis dire, des semblables réciproques, c'est-à-dire à partir du stade du miroir qui est simplifié de la façon suivante: le premier pôle est distingué par la lettre petit *a*, le second est indexé par cette apostrophe qui est là pour signaler que ça fait deux et que le second est semblable au premier:



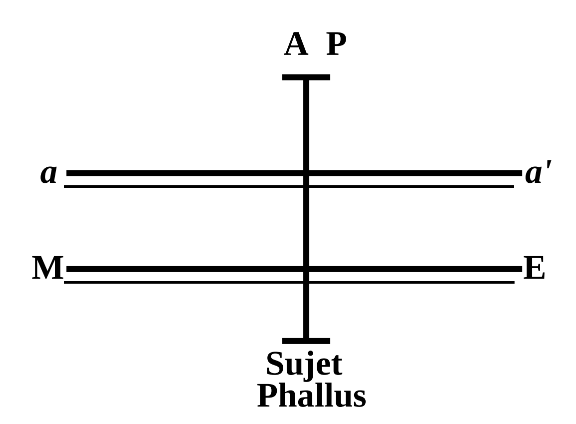
Par rapport à ce couple, le commencement de l'enseignement de Lacan consiste à distinguer, à isoler un tiers, marqué de la même lettre A, mais distinguée d'être majuscule et introduisant ainsi une position dissymétrique par rapport à la symétrie première, une position supplémentaire et d'un autre registre dit symbolique.

Ainsi, dès le commencement à proprement parler de l'enseignement de Lacan, c'est bien le ternaire qui est mis en évidence : *n'oubliez pas le tiers! cherchez le tiers!* – ce rappel valant expressément dans l'expérience analytique où l'analyste est invité à ne pas s'hypnotiser sur son vis-à-vis, mais bien à faire sa place à une dimension tierce différente de la réciprocité de l'un et de l'autre, dimension qui s'incarne au plus simple dans la présence du langage en tiers dans la parole qui fait le moyen de l'expérience analytique.

Cette articulation ternaire qui, dès le départ de l'enseignement de Lacan, fait la différence avec les conceptions duelles de l'expérience analytique, est tout à fait appropriée à recouvrir la structure de l'Œdipe. Lacan la met au travail à cette fin, affectant la relation imaginaire au couple mère-enfant, et situant la fonction du père en position tierce, invitant ainsi à opposer le couple imaginaire mère-enfant au tiers symbolique qui est distingué d'être Nom-du-Père. Dans cette expression même, le registre symbolique est inscrit, puisqu'on n'imagine pas de parler corrélativement du Nom-de-la-Mère ou du Nom-de-l'Enfant. Cela suffit, me semble-t-il, à justifier que l'enseignement de Lacan depuis son commencement répond à une articulation ternaire.



Mais, ce ternaire se complique. Ce ternaire se révèle, en définitive, être quaternaire. Grand A appelle, dans tous les cas, un corrélat. Nombre de schémas de Lacan répondent à une articulation quaternaire qui complète la ternaire. Ce corrélat, c'est le sujet. C'est ce qu'on trouve dans ce que Lacan a dénommé son schéma R. Ce quatrième terme se dédouble à l'occasion, et c'est, toujours dans le schéma R, le phallus épinglant la signification du sujet et complétant la structure de l'Œdipe :



C'est au point au Lacan a élevé le quaternaire à la dignité d'un principe. C'est d'ailleurs ce dont j'avais fait le point de départ de mon Cours intitulé "1,2,3,4", en m'appuyant sur une proposition que vous trouverez dans l'écrit "Kant avec Sade" : *"Une structure quadripartite est depuis l'inconscient toujours exigible dans la construction d'une ordonnance subjective."*

C'est élever l'articulation quaternaire à la dignité d'un principe, et exactement à la dignité d'une loi de construction. C'est dire qu'on doit toujours retrouver quatre termes lorsqu'on construit la position du sujet à partir de l'inconscient. On doit retrouver les deux termes du couple imaginaire, on doit pouvoir les situer - le moi et son reflet, le moi et ses objets -, et on doit aussi retrouver le couple symbolique qui est construit à partir du premier et qui le décalque, à savoir le couple du grand Autre et du sujet. Lacan en fait une véritable loi de construction, une loi de construction du mathème. On peut dire que ce *quatre* se retrouvent jusqu'à ses quatre discours amenés dans *L'envers de la psychanalyse,* où vous trouvez une construction qui est faite de quatre permutations de quatre termes sur quatre places.

On peut se demander pourquoi Lacan en fait un véritable principe, et pourquoi, en plus, il l'appuie sur Jakobson au moment où il avance dans son Séminaire. Je propose la réponse suivante, à savoir que ça a ses fondements dans la conception duelle de l'imaginaire et son dépliage symbolique. Mais, d'une façon plus générale, on peut dire que ce principe se fonde sur les permutations, sur les versions que permet la simple opposition, c'est-à-dire le principe minimal du signifiant. Ce principe est différentiel. Un terme ne vaut que par sa différence d'avec un autre.

Eh bien, ça, ça nous donne quatre positions. Premièrement, ça nous donne

l'un. Deuxièmement, ça nous donne l'autre. Troisièmement, ça nous donne les deux, à savoir l'un et l'autre. Et quatrièmement, ça nous donne ni l'un ni l'autre. C'est-à-dire qu'à l'un, premièrement, et qu'à l'autre, deuxièmement, s'ajoute leur somme, et puis que nous avons le terme neutre. Voilà un quaternaire qui est fondé sur la différence, différence qui, pour Lacan, vérifie, boucle ce quaternaire. Le ternaire est donc là omniprésent dans l'enseignement de Lacan, et aussi bien le ternaire-quaternaire.

Pourquoi alors est-ce que je dis que *R.S.I.* dans son articulation ternaire est une nouveauté ? C'est qu'en dépit de ces constructions ternaires et quaternaires, c'est en fait constamment un binaire qui gouverne l'enseignement de Lacan jusqu'à *R.S.I.* C'est par rapport à ce binaire fondamental que le ternaire *R.S.I.* s'inscrit comme innovation. En dépit des apparences, l'enseignement de Lacan était animé par un binaire.

Dans la période de ses "Antécédents", antérieure à "Fonction et champ de la parole et du langage", ce binaire est celui de l'imaginaire et du réel. Tout son effort théorique est fait de fonder l'imaginaire comme un registre de plein exercice, comme ce qu'il appelait, à l'époque, un mode, le mode imaginaire. Vous trouvez ça dans son écrit d'après la seconde guerre mondiale, "Propos sur la causalité psychique", page 178.

Tout son effort était de distinguer, par rapport à l'espace-temps réel, un espace-temps propre à l'imaginaire. Sa démonstration tendait, en s'appuyant sur la psychologie de la *Gestalt,* à montrer qu'il y a un espace propre à l'imaginaire - l'espace de la *Gestalt* comme forme indivisible -, à montrer aussi qu'il y a un temps propre à l'imaginaire, un temps fermé entre attente et détente, entre phase et répétition, puis à montrer, troisièmement, une causalité propre à l'imaginaire, à savoir l'identification comme phénomène irréductible, c'est-à-dire irréductible à la réalité, et qui répond à l'espace-temps de l'imaginaire.

Lacan allait chercher des exemples dans l'éthologie, dans le comportement animal, afin de montrer que ce mode imaginaire a des effets sur le développement de l'organisme, qu'il agit sur le réel. En fait, à travers l'éthologie, il s'agissait pour lui de montrer qu'il fallait prendre au sérieux le stade du miroir, à savoir que la présence de l'autre imaginaire a des effets réels sur le sujet.

Le commencement de son enseignement a constitué, en fait, à substituer à ce binaire initial, le binaire de l'imaginaire et du symbolique. On peut dire que toute une part de son enseignement, et même la partie la plus classique, repose sur le binaire de l'imaginaire et du symbolique. On en trouve les prémisses dans son écrit qui s'intitule "Intervention sur le transfert", qui porte sur le cas Dora, et où on voit opposées, d'un côté, la dialectique de la cure avec ses renversements, et, de l'autre côté, l'incidence d'une inertie qui la bloque, et où Lacan situe le moment du transfert comme le moment imaginaire répondant à une stagnation de la dialectique analytique. Au fond, il s'avance dans le cas Dora, et il fait un partage: d'un côté, le progrès dialectique du sujet, et, de l'autre côté, l'émergence du transfert qui est *"le point mort de la dialectique"* et où on vérifie une certaine constance inerte.

Le binaire, sous sa forme développée, gouverne l'enseignement de Lacan jusqu'à *R.S.I.* Sa forme développée, c'est qu'il procède – et il a obtenu par ce biais des effets saisissants dans la pratique analytique – en répartissant les termes entre symbolique et imaginaire. A vrai dire, ce répartitoire lacanien est

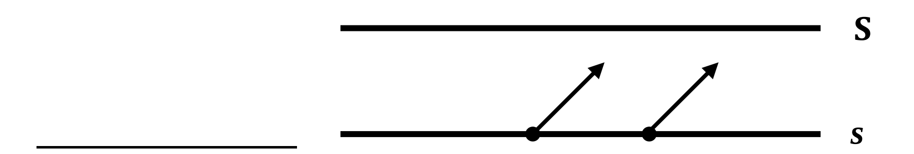
avant tout un répartitoire de statuts, c'est-à-dire que le même terme – c'est ce qu'il démontre à de nombreuses reprises – peut s'inscrire ou bien comme image ou bien comme symbole. Selon le registre où il s'inscrit, il obéit à une logique différente.

L'exemple majeur, c'est celui du terme phallique, qui est évidemment emprunté à la forme du corps, à sa *Gestalt*, mais qui entre dans une logique toute différente quand il est considéré dans le statut de signifiant. C'est la démonstration que Lacan accomplit par exemple dans son *Séminaire IV* où il pose, page 51, que des éléments empruntés au corps sont *"complètement transformés par le fait qu'ils sont symbolisés"*. D'être symbolisés, ils entrent dans le lieu du signifiant, et ils sont alors soumis, articulés à des lois logiques qui sont très différentes de la simple appartenance ou non-appartenance au corps. On peut donc voir surgir la notion de phallus symbolique qui peut parfaitement être affecté à un individu dont le corps est par ailleurs dépourvu de l'organe réel.

C'est aussi bien l'exemple plus complexe du fantasme. On peut considérer le fantasme comme un terme imaginaire, mais néanmoins, à partir de là, Lacan définit le fantasme inconscient – vous trouverez ça à la page 637 des *Ecrits* – comme *"image mise en fonction dans la structure signifiante"*. C'est donné comme la définition du fantasme inconscient. Il s'agit d'une image, mais déplacée et obéissant à la logique propre du lieu du signifiant. C'est pourquoi le terme majeur est ici celui de *significantisation*, ce qui veut dire que des éléments sont arrachés à l'imaginaire pour s'inscrire dans l'ordre symbolique, et y connaître par là-même les déplacements que permet cet ordre.

Donc, le rappel constant de Lacan, à travers une dizaine d'années d'enseignement, c'est d'enseigner que le même terme n'obéit pas à la même logique selon qu'il est placé dans un ordre ou un autre, selon qu'il est placé dans l'ordre imaginaire ou dans l'ordre symbolique, selon qu'il est une simple image ou selon qu'il vaut comme signifiant.

Vous en avez la représentation dans le *Séminaire IV* où Lacan trace deux vecteurs, l'un du signifiant et l'autre du signifié, et où il s'attache à montrer que des éléments qui appartiennent à l'ordre imaginaire sont en fait déplacés pour s'inscrire dans l'ordre signifiant et obéir alors à une autre logique – l'exemple majeur étant celui de l'image phallique une fois qu'elle est inscrite dans la structure signifiante.



On pourrait même compléter ces schémas si on s'interroge sur le fait de savoir ce qu'il en est alors du réel. Le réel, il vaut essentiellement quand il est imaginarisé. Ainsi, par exemple, le corps ne vaut pas comme organisme, il vaut comme corps visible, comme corps-*Gestalt*. Et l'imaginaire lui-même est en question en tant qu'il est susceptible d'être significantisé. Voilà le double

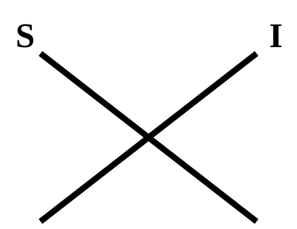
décrochage qui est constamment rappelé par Lacan - le premier étant en quelque sorte sous-entendu, et le réel en tant que tel étant laissé de côté.

$\uparrow \dfrac{\mathbf{S}}{\qquad}$ **Déchiffrements**

$\uparrow \left(\dfrac{\mathbf{I}}{\mathbf{R}}\right)$ **Investissements**

Dans ce schéma qui est essentiellement binaire, j'ai déjà souligné que la libido freudienne est affectée à l'imaginaire, et distinguée, dans ses investissements, des déchiffrements qui s'opèrent au niveau du symbolique. L'imaginaire aura les investissements et le symbolique aura les déchiffrements, pour dire ça dans un langage biblique.

Cette opposition binaire est en fait schématisée par Lacan de la façon qu'il rappelle au début de son *Séminaire IV*, c'est-à-dire non par des parallèles, mais en opposition. Il articule là le symbolique et l'imaginaire en faisant de ce dernier un obstacle au processus symbolique:



C'est là le schéma qui conditionne l'enseignement de Lacan dans sa partie que j'ai dite être la plus classique. Cet enseignement est conditionné par une certaine articulation du symbolique et de l'imaginaire, et qui met spécialement l'imaginaire en opposition au symbolique.

Peut-être puis-je déjà indiquer la difficulté que fait là-dessus le signifié. En effet, la première définition par Lacan du symbolique par la dialectique, on peut dire qu'elle noue, qu'elle adjointe, qu'elle conjoint le signifiant et le signifié, puisque les différents renversements dialectiques sont isolables, ponctuables du fait que le sens se modifie. Donc, tant qu'on définit le symbolique par la dialectique, le signifiant et le signifié vont ensemble.

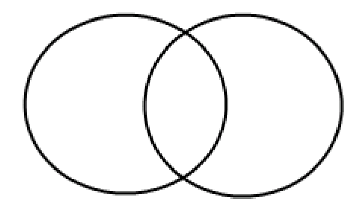
Mais à partir du moment où Lacan accentue toujours davantage, dans le symbolique, la fonction du signifiant en l'isolant du signifié – c'est ce qu'il fait par exemple à propos de *La lettre volée*, quand il construit ces machines purement signifiantes où l'on voit circuler le *plus* et le *moins* dans différentes configurations –, à partir, donc, du moment où le symbolique est de plus en plus signifiant, la question se pose de ce qu'il en est du signifié. Le signifié

apparaît comme un être singulièrement ambigu : d'un côté, il est lié au signifiant, par exemple dans les mécanismes de la métaphore et de la métonymie, mais, d'un autre côté, il est lié à l'imaginaire. Le signifié fait toujours résonner quelque chose de l'imaginaire. Il n'obéit pas à la logique différentielle automatique du signifiant. Ainsi, il est doué d'un certain caractère vague, flou, imprécis, ou, en tout cas, qui ne se prête pas à la distinction de l'élémentaire. Pas de structuralisme du signifié.

Donc, d'emblée, le signifié est un terme dont la localisation n'est pas évidente entre le symbolique et l'imaginaire. D'un côté, il est déterminé par le signifiant – c'est ce que veulent montrer les formules de la métaphore et de la métonymie : certaines compositions du signifiant déterminent certains types de signifié – et, d'un autre côté, on ne peut pas saisir ce qu'il en est du signifié sans faire référence à l'imaginaire.

Si on simplifie ainsi les choses, on saisit en quoi Lacan a pu, dans sa "Position de l'inconscient", donner sa suite à son rapport de Rome – "Position de l'inconscient" où il substitue, à son premier schéma L, celui-ci que nous pouvons appeler L', et qui inscrit un tout autre rapport entre ces dimensions :

L'



Il était jusqu'alors question d'obstacle. L'imaginaire fait obstacle à la communication symbolique et il faut donc interpréter sur l'axe symbolique et non sur l'axe imaginaire, il faut reconnaître que les facteurs imaginaires ne sont dans leur inertie que les points morts de la dialectique symbolique, et qu'ils finissent en définitive toujours par n'en être que des reflets.

Mais ce schéma-là constitue une tout autre configuration, non pas celle du mouvement et de l'obstacle – configuration qui a déterminé l'enseignement de Lacan pendant dix ans – mais au contraire celle du battement, de l'alternance. D'un côté, apparaît le sens, et, de l'autre, apparaît la libido. Le fonctionnement de l'inconscient alterne alors de sens à libido ou de sens à jouissance. La vaeur propre du schématisme que Lacan propose dans son *Séminaire XI* et dans "Position de l'inconscient", c'est de substituer, à cette représentation de l'obstacle qui vient interrompre un mouvement dialectique qui serait celui de la parole dans la cure, un schéma d'alternance : au sens répond ce qui est jouissance.

Il y a sans doute un vouloir dire qui se prête au déchiffrage. C'est ça que Freud a commencé par montrer. Il a montré l'inconscient comme affaire de sens et d'effets de sens. Le déchiffrage est de ce côté-là, du côté du symbolique, ainsi que nous l'avons vu tout à l'heure par rapport à l'investissement. Comme le dit Lacan, page 840 des *Ecrits : "Un sujet ne s'y impose* [au monde] *que de ce qu'il y ait dans ce monde des signifiants qui ne veulent rien dire et*

qui sont à déchiffrer." C'est donc vraiment poser le sujet de l'inconscient à partir du déchiffrement.

Or, qu'introduit le schéma que j'ai appelé L' ? C'est que, au contraire, l'investissement répond au déchiffrement, qu'il en est le corrélat et non pas l'obstacle. C'est-à-dire qu'au vouloir dire, ce que j'appelle là vouloir dire, Lacan oppose la pulsion comme vouloir qui s'articule au désir de l'Autre en tant qu'il présente une opacité : *"Il rencontre une opacité au lieu de l'Autre comme désir."*

C'est là un facteur qui modifie tout à fait l'architecture dont il est question. Le lieu de l'Autre comme signifiant, il n'a pas de désir. Quand Lacan nous présentait les signifiants s'articulant les uns aux autres pour faire des machines qui tournent bien en rond, qui tournent rond et qui excluent certaines possibilités, il n'était pas question du *désir* de l'Autre, il n'était question que de *fonctionnement* du lieu de l'Autre. Mais ce qu'il ajoute ici, dans cette construction, c'est que l'Autre n'est pas le simple lieu du signifiant, qu'il n'est pas seulement question d'effets de sens à déchiffrer, mais qu'il y a un désir de l'Autre et qu'il est question de l'objet de ce désir de l'Autre.

C'est cet objet du désir de l'Autre que Lacan appelle petit *a*. Pour y répondre, il fait de la libido un organe, et il considère qu'elle détermine une place à laquelle viennent des objets qui sont les objets *a*. D'un côté, sans doute, il y a des effets de sens, mais qui viennent à être recouverts, à être investis par des objets *a*. Je l'écris par cette formule qui indique l'articulation entre l'effet de sens et ce que nous appellerons, en anticipant un peu, l'effet de jouissance :

$$(s \lozenge a)$$

Le schéma L' est fait pour articuler l'effet de sens et l'effet de jouissance. C'est une configuration tout à fait différente que celle qui met l'effet de jouissance comme antinomique et comme obstacle au processus des effets de sens.

J'ai déjà indiqué que singulièrement, dans le *Séminaire XI* comme dans "Position de l'inconscient", Lacan n'amène le thème de l'interprétation que du côté de l'aliénation, c'est-à-dire seulement lorsqu'il s'agit du déchiffrage, et en laissant de côté tout ce qui est de l'ordre de l'effet de jouissance. Certes, il ne réduit pas l'interprétation à l'effet de sens puisqu'il veut la lier au non-sens dont Bernard Nominé a fait grand cas. Mais cet effet de non-sens reste du même côté que l'opération, c'est-à-dire du côté où il s'agit de l'effet de sens. Je cite Lacan, page 842 : *"ce n'est pas l'effet de sens qui opère dans l'interprétation, mais l'articulation dans le symptôme des signifiants (sans aucun sens) qui s'y sont trouvés pris."*

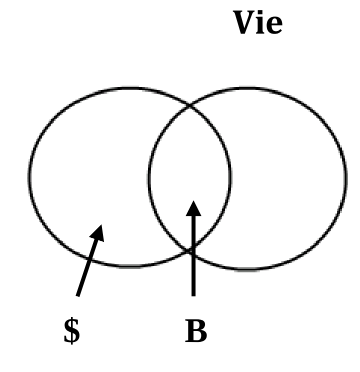
Sans doute, on peut là noter l'objection que Lacan se fait à lui-même, puisque jusqu'alors il a toujours posé que c'est l'effet de sens qui opère une interprétation. Là, il dit que ce n'est pas l'effet de sens mais l'articulation des signifiants sans aucun sens. Il reste qu'il définit l'interprétation avant tout du côté du petit *s*, du côté d'une certaine modalité du petit *s*. C'est, la dernière fois, ce que j'ai rappelé à Nominé, à savoir que le non-sens est une espèce du sens. On ne doit pas considérer le sens et le non-sens comme à disposer dans une opposition extérieure :

s | **Non-sens**

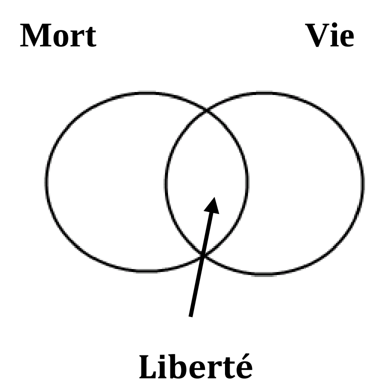
Le non-sens, c'est, si je puis dire, une partie du sens. Et c'est pourquoi on peut mettre en série les termes que Lacan nous propose et auxquels j'ajoute le sens et le non-sens : *la bourse ou la vie, la liberté ou la mort, le sens ou le non-sens.* On ne comprend rien à la valeur de la première de cette formule si on s'imagine qu'il y a, d'un côté, la bourse, de l'autre côté, la vie, et qu'on peut choisir l'un ou l'autre :



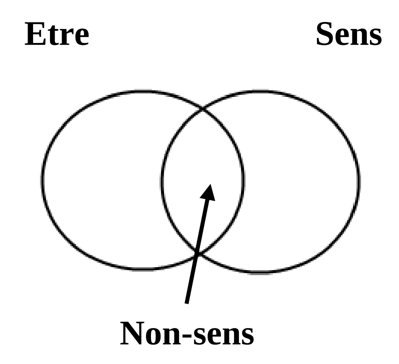
Toute la démonstration de Lacan est faite pour rappeler que si on inscrit ainsi un champ qu'on appelle la vie, la bourse en fait partie, et que le choix qu'on a à faire alors, c'est de conserver cette part de la vie écornée de la bourse, ou bien de perdre le tout dans ce qu'ici indique $:



De la même façon, avec la liberté ou la mort, c'est encore la vie qui est en question, et donc la liberté est là comme partie. Le choix est alors celui de ou bien conserver la vie ou bien de perdre l'ensemble dans la mort :



J'inscris en troisième le sens et le non-sens. La démonstration de Lacan tend à montrer que dans l'espace du sens, il y a nécessairement une partie de non-sens, et que si on choisit le sens, ça ne peut-être que le sens écorné ou amputé de cette partie de non-sens. Donc, pas de sens sans non-sens :



C'est sur ce schéma que Lacan situe sa doctrine de l'interprétation. L'interprétation ne vise pas le sens, elle vise le noyau de non-sens. L'interprétation vise le signifiant primaire tout seul.

Quelle valeur a pour nous ce rappel ? Ca a la valeur d'indiquer que, dans tous les cas, ce que Lacan exclut dans son *Séminaire XI*, c'est que l'interprétation puise viser petit *a*. D'ailleurs, vous pouvez lire "Position de l'inconscient" et vous verrez à quel moment il parle de l'interprétation. Il parle de l'interprétation à la fin de la partie qui traite de l'aliénation. Il n'est plus question d'interprétation quand il se met à traiter de la séparation, c'est-à-dire de l'inscription de la pulsion dans ce schéma. Quand il est question de la jouissance, il ne parle plus de l'interprétation. Il n'en parle que sur le versant de l'aliénation.

C'est d'autant plus remarquable quand on suit le texte. Il consacre, dans son *Séminaire XI*, tout un chapitre à l'interprétation. Il invite l'analyste à s'intéresser au signifiant comme non-sens irréductible, traumatique, auquel le sujet est assujetti. Il donne comme exemple l'homme aux loups. Il évoque la brusque apparition des loups dans le rêve, et il évoque le regard des loups, regard qui

pourrait pour nous, instruits par Lacan lui-même, indiquer que le cœur de ce rêve est l'émergence du regard comme objet *a.* Mais Lacan invite là à traiter du signifiant originel. On voit que dans la relecture qu'il fait du cas de l'homme aux loups, il fait porter précisément l'interprétation sur l'élément signifiant, et qu'il écarte tout à fait cette émergence du regard comme objet *a*. Il l'écarte tout à fait de l'interprétation.

Il faut donc, là, lire non seulement ce qui est écrit, mais aussi ce qui ne l'est pas. Il faut lire l'évitement qui y est sensible et qui consiste à ne situer l'interprétation que du côté des effets de sens et de non-sens. Lacan contourne là l'objet *a*, ce qui fait que, par après, il fera une correction en formulant que l'interprétation doit porter sur la cause du désir. Quand Lacan dit que l'interprétation doit porter sur l'objet *a*, il contredit explicitement ce qu'il a lui-même formulé dans son *Séminaire XI,* à savoir le contournement qu'il a fait de cet objet qui est pourtant amené par lui comme le corrélat nécessaire de toute espèce de sens et de non-sens.

C'est là que nous saisissons ce que veut dire de resituer les dits de Lacan dans les moments de son élaboration. On voit que c'est pour lui un pas en avant que de modifier sa position d'ensemble de la définition de l'inconscient en y faisant entrer l'objet *a* comme corrélat de l'effet de sens, et que lui-même n'est pas au pas de sa propre découverte.

Ce qu'il y a de remarquable dans cet écrit de "Position de l'inconscient", c'est l'absence de toute référence au réel, au symbolique et à l'imaginaire. C'est un écrit qui ne s'appuie pas du tout sur ces trois catégories. Evidemment, ce que Lacan appelle l'aliénation, à savoir le rapport de déchiffrement vis-à-vis du signifiant qui n'a pas de sens, ça apparaît symbolique. C'est un procès symbolique. Mais je pose que si Lacan ne fait pas référence à ces trois catégories, c'est que ce qu'il en est du côté de la séparation, ce qu'il en est du côté de cet objet *a* répondant du petit *s*, reste tout à fait indécis dans cet écrit et aussi bien dans le *Séminaire XI.* Petit *a,* est-ce imaginaire ou est-ce réel ?

Ce qui me porte à, si je puis dire, ce diagnostic, à cette interprétation du texte de Lacan, c'est que par la suite, dans la suite de ses Séminaires, on le voit là-dessus essayer différentes solutions.

Sans doute le sujet signifiant, le sujet de l'inconscient, est présentable comme $, et donc, logiquement, doit être en rapport avec quelque chose qui le comble, qui comble ce manque-à-être. Mais qu'est-ce qui comble ce manque ?

$ ◊ ?

Je souligne déjà que dans cette problématique du manque et de ce qui le comble, nous ne sommes pas exactement dans la configuration de la dynamique symbolique et de ce qui y fait obstacle. Là, il s'agit non pas de ce qui fait obstacle, mais de ce qui comble. Chez les élèves de Lacan, on trouve très volontiers utilisée cette configuration comme quoi il y a du manque et quelque chose qui comble. Mais, ce qui comble, est-ce imaginaire ou est-ce réel ?

La formule que Lacan propose du fantasme, ($ ◊ *a*), était faite pour indiquer que ce qui comble le manque-à-être symbolique du sujet est une image, quelque chose d'imaginaire. Ce comblement même, c'est le fantasme. Evidemment, Lacan avait déjà fait de cette image qui comble, une image

signifiante, mais ça reste une image. Alors, qu'est-ce que c'est que ce reste d'imaginaire qui ne peut pas être évacué de la structure du sujet ? Si c'est un reste irréductible, alors c'est un réel. Donc, il faut arriver à poser que, dans une certaine phase, l'imaginaire comme reste est un réel. D'ailleurs, cette proposition selon laquelle l'imaginaire est un réel, vous la trouvez explicitement dans le Séminaire *R.S.I.*

D'autre part, dans son Séminaire de *L'éthique*, Lacan était lui-même conduit à placer l'imaginaire et le symbolique du même côté par rapport au réel, faisant du symbolique même, une sorte de semblant par rapport à ce qui est le poids du réel. Puis on voit, dans la suite des Séminaires, en particulier dans *L'objet de la psychanalyse*, que Lacan choisit de surprendre son auditoire en disant que l'objet *a* n'est pas imaginaire mais qu'il est réel, et cela après avoir passé dix ans à dire le contraire. Et puis, dans le Séminaire *Encore*, il dit que l'objet *a* n'est qu'un semblant, que ça n'atteint pas au réel.

Je ne mets pas en valeur ces contradictions pour me gausser. Je mets en valeur ces contradictions pour montrer qu'à partir de ce point que j'ai indexé L', c'est justement le binarisme, sur lequel était fondé l'enseignement de Lacan, qui s'effondre. Ce qui devait jusqu'alors fonctionner comme un répartitoire, à savoir d'un côté ce qui est symbolique, de l'autre ce qui est imaginaire, et à la poubelle ce qui est réel, s'épuise à rendre compte de ce dont il s'agit. Et c'est au moment où s'effondre ce binarisme dont la forme canonique est donnée par L', que Lacan nous propose une articulation ternaire sous la forme du nœud borroméen.

Lacan s'est grosso modo appuyé sur la cybernétique pour proposer sa construction de l'obstacle, puis sur la théorie des ensembles pour proposer son schéma L', et puis là, il s'appuie sur la théorie des nœuds. Ces temps-là ont bien sûr chacun leur logique, mais il faut saisir que le moment où Lacan a recours aux nœuds, c'est le moment où le binarisme ne suffit plus à rendre compte de ce dont il s'agit. A ce moment-là, il se reporte sur une articulation ternaire qui permet des échanges conceptuels beaucoup plus complexes que quand il s'agissait simplement de l'articulation de l'un et l'autre.

Lacan propose donc le ternaire R.S.I., c'est-à-dire trois catégories nouées, et pas deux seulement comme il s'est agit jusqu'à présent malgré les apparences de ternarisme ou de quaternarisme. C'était toujours un binarisme secret qui animait son enseignement, et là il propose une articulation ternaire où *"chacune des catégories a son effet propre"*.

Quel est cet effet ? Là, il vaut la peine de s'y arrêter. Quand il traite de *R.S.I.*, il dit que le symbolique a effet de jouissance et que l'imaginaire a effet de sens. Ce sont des définitions tout à fait stupéfiantes parce que tout son effort était jusqu'alors de montrer que le signifiant a des effet de sens. Métaphore et métonymie, c'est fait pour montrer selon quelles articulations le signifiant a des effets de sens. Or, *R.S.I.* introduit une disjonction entre le symbolique et l'effet de sens. Dans le schéma L', le symbolique a encore essentiellement des effets de sens, qui sont seulement complétés par un effet de jouissance. Mais *R.S.I.* marque le moment où Lacan lie essentiellement le signifiant à des effets de jouissance. L'effet de sens apparaît en quelque sorte comme supplémentaire. Lacan opère une disjonction entre signifiant et signifié, disjonction que l'on voit déjà se présenter dans son Séminaire *Encore*.

Qu'est-ce que veut dire la phrase que vous trouvez attestée dans l'écrit *Télévision : "La batterie signifiante de lalangue ne fournit que le chiffre du sens."* On lit ça et on se dit que c'est du Lacan. C'est la première chose qu'on se dit. Lalangue, c'est du Lacan. La batterie signifiante, c'est du Lacan. Le sens, c'est du Lacan aussi. Mais enfin, l'ensemble de cette phrase, qu'est-ce que ça dit ? Ca dit le contraire de ce que disait métaphore et métonymie. Métaphore et métonymie, ça ne disait pas que ça ne fournissait que le chiffre du sens. Ca disait selon quels canaux et selon quels modes était produit le sens, comme effets positifs de sens ou effets retenus de sens. Mais ici, qu'est-ce que ça veut dire le chiffre du sens ? Ca veut dire que le signifiant, dans tous les cas, n'est qu'un chiffre, et que ce n'est qu'ensuite qu'on le déchiffre en quelque sorte chacun à sa façon. Ca ne fournit que la matière première du sens. Ca ne fournit pas la détermination du sens. Au temps de "L'instance de la lettre", Lacan aurait dit: *la batterie du sens fournit la détermination du sens.* C'est ça que veut dire "L'instance de la lettre".

Prendre le point de vue selon lequel le signifiant ne donne que le chiffre du sens, c'est dire qu'il y a d'abord le signifiant qui ne veut rien dire, et qu'après on arrive pour le lire, et pour le lire à sa façon. C'est pourquoi Lacan met l'accent, non pas sur la structure du signifiant, mais bien sur l'étymologie du vocabulaire. La phrase qui suit dit en effet : *"Chaque mot y prend selon le contexte une gamme énorme, disparate, de sens, sens dont l'hétéroclite s'atteste souvent au dictionnaire."* Ca veut dire qu'il y a le signifiant, et puis les sens que ça prend et qui sont en quelque sorte infinis selon le contexte dont Lacan exonère le signifiant :

$$\mathbf{S} \;//\; \boldsymbol{s}\ \infty$$

On s'aperçoit d'ailleurs qu'il y a beaucoup de chose dans ce *"selon le contexte"*, parce que dans son articulation métaphore et métonymie, Lacan essayait d'écrire le contexte. Il essayait exactement d'écrire le contexte comme un signifiant. Quand il écrivait la formule de la métaphore, un signifiant en remplaçant un autre, ou la formule de la métonymie, un signifiant s'articulant à un autre, il complétait chaque fois ces écritures avec un grand S :

$$\left(\frac{S'}{S}\right)S$$

$$(S \ldots S')S$$

Ce grand S, c'était supposé écrire le contexte. La valeur de cette substitution dans la métaphore ou de ce glissement dans la métonymie dépend de l'articulation avec le contexte. Or, dans la phrase que j'ai citée, Lacan repousse le contexte du côté du sens, c'est-à-dire du côté de ce dont on ne peut pas donner de lois, alors que métaphore et métonymie sont, elles, présentées comme des lois du sens.

Cette possibilité, il l'étend *"pour des membres entiers de phrases orga-*

nisées. Telle cette phrase : les non-dupes errent". Voilà du signifiant qui est susceptible de lectures hétéroclites. Autrement dit, il ne met autant l'accent sur ce qui sépare et coupe le signifiant du signifié que pour essayer en fait de justifier que l'effet propre du signifiant est un effet de jouissance et non un effet de sens. *R.S.I.* est fait pour radicaliser ce point de vue, à savoir que le symbolique a effet de jouissance et que l'effet de sens est une affaire imaginaire.

Lacan en donne aussi bien un autre exemple dans la postface qu'il a donnée au *Séminaire XI* et qu'il a écrite au temps de *Encore.* Il prend l'exemple du vol de l'hirondelle. Selon la configuration de ce vol, on peut y lire que l'orage pointe. Est-ce à dire que l'hirondelle elle-même le sait ? Non. En tout cas, ce n'est pas par télépathie avec l'hirondelle qu'on pense que l'orage va venir. Simplement elle produit un certain type de signifiants par ses déplacements, par un certain nombre de circuits, et on n'a pas la moindre idée de ce que ça veut dire pour l'hirondelle. Enfin, il vaut mieux pas. Par contre, en effet, nous, nous lisons quelque chose à partir de ce signifiant, et quelque chose dont elle et le signifiant qu'elle produit ne sont pas responsables. C'est nous qui assumons cette lecture.

Autrement dit, l'essentiel ici, c'est la disjonction du signifiant et du signifié, et, corrélativement, la disjonction de l'effet de jouissance et de l'effet de sens. Ca fait bien voir l'ambiguïté de la parole telle que Lacan en avait pris son départ dans son rapport de Rome. La parole dont il nous enchantait dans ce rapport, c'est la parole dialectique où le signifiant est noué avec le signifié. Mais dès lors que le symbolique n'est pas défini comme dialectique mais avant tout comme articulation signifiante, comme avant tout séparé du signifié, alors il s'agit de savoir qu'est-ce qui recueille ce signifié.

Que le signifié soit imaginaire, ça ne trouve sa place, son lieu propre à travers l'enseignement de Lacan, que dans son Séminaire *R.S.I.* où il l'affecte décidément à l'imaginaire, mais devant constater dès lors, que l'imaginaire est quand même une sorte de réel, que l'imaginaire n'est pas quelque chose sur quoi on souffle, que l'imaginaire a sa consistance propre, sa résistance propre, et sa qualité propre de réel.

Je n'ai encore fait qu'une petite partie du chemin qui m'était nécessaire pour poursuivre sur l'élan que nous a donné Bernard Nominé, et je le ferai la fois prochaine.

XV

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 10 avril 1996

J'ai l'intention de présenter aujourd'hui une relecture de l'ouvrage de Freud qui s'intitule *Le Mot d'esprit.* C'est une relecture que j'ai faite moi-même, et que j'ai faite, si l'on peut dire, contre Lacan, contre Lacan dans la mesure où sa lecture du *Mot d'esprit,* l'inscription de cette référence freudienne dans son enseignement, s'est faite – et c'est ce qu'on en retient – dans le fil qu'avait commencé à tendre "Fonction et champ de la parole et du langage". C'est ainsi qu'il a fait son Séminaire des *Formations de l'inconscient*, c'est-à-dire comme un commentaire du *Mot d'esprit* de Freud. Cette lecture inaugurale a en quelque sorte fixé l'usage et le sens de cet ouvrage de Freud dans l'enseignement de Lacan.

Ce que je dis, c'est que cette lecture première ampute la visée de Freud de ce qui en est pour lui l'essentiel**.** Cette lecture met l'ouvrage de Freud au service – d'ailleurs, l'idée d'être *au service de* est tout à fait récurrente dans l'ouvrage de Freud lui-même – de la thèse que l'inconscient est structuré comme un langage. A juste titre, sinon que cette conception est une réduction, et qu'il me semble possible aujourd'hui de restituer à l'œuvre de Freud toute ses dimensions et cette fois-ci avec Lacan.

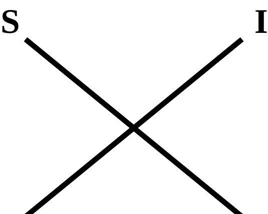
Je lis Lacan contre Lacan, ça veut dire contre le Lacan du rapport de Rome, de "L'instance de la lettre", ou au moins à côté de lui, et je le lis en revanche avec notre Lacan, le Lacan qui opère le virage que j'ai dit avec son Séminaire *Encore*, et, au-delà, avec ce qui est indexé des lettres *R.S.I.* Je mets à jour la lecture du *Witz*, et, singulièrement, elle est congruente, en toutes ses dimensions, avec ce virage de Lacan. Mais avant de m'engager dans cette restitution de l'ouvrage de Freud, et donc dans l'entreprise de fonder chez Freud ce virage de Lacan, je commencerai par caler, si je puis dire, les développements auxquels je me suis livré la dernière fois.

La dernière fois, j'ai mis en évidence le binarisme foncier de la conception de Lacan sous le ternarisme qui l'allègue, et ce, en dépit de la présentation volontiers quaternaire de nombre de ses schémas. Ce binarisme éclate avec évidence dans les schémas que j'appellerais fondamentaux. Ils me semblent montrer que l'articulation de Lacan repose sur une articulation binaire. C'est le cas de son schéma L. C'est le cas de son schéma que j'ai appelé L' – qui est celui de "Position de l'inconscient" – et c'est évidemment aussi le cas, en quelque sorte classique, de celui qui est dit Graphe du désir et qui est à double étage.

La base de cette série de schémas qui scandent des moments décisifs de l'enseignement de Lacan, c'est à chaque fois, disons pour simplifier, le symbolique. Premièrement, chacun de ces schémas fait sa place au symbolique, au symbolique en tant que structure, et spécialement en tant que structure de langage. Ce qui fait du symbolique cette base, c'est, pour le dire rapidement, la ré-

férence prise à la linguistique structurale, celle de Saussure, en tant que science pilote, telle qu'elle a été placée par Lévi-Strauss – Lacan prenant la suite – ou même, disons, en tant que science architectonique, c'est-à-dire science qui est vraiment dominante, celle qui donne ce qui est premier et qui domine.

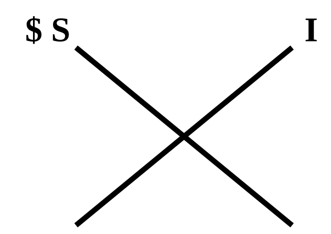
Mais, en même temps que Lacan fait du symbolique une structure, notons qu'il en fait aussi une relation. Ce caractère relationnel est mis en évidence dès ce premier schéma où le symbolique est présenté sur un axe comme une relation qui va du sujet à l'Autre. Dans ce schéma se déroule une communication d'ordre symbolique entre le sujet et l'Autre, et dont Lacan a souligné si fort qu'elle devait être distinguée de toute relation imaginaire, que ça s'est au fond transmis jusqu'à nos jours et bien au-delà de ceux qui y font explicitement référence.



Quel est le rapport qui s'établit entre la structure et la relation ? Dans ce schéma L, relation de S et de A, Lacan sera prodigue de l'expression désignant l'Autre comme qualifiant le lieu du langage ou le lieu du signifiant – lieu de la structure de langage avec quoi se trouve en relation le sujet – distinguant ainsi cet Autre de structure de toute relation avec un autre semblable, un autre imaginaire.

Mais enfin, ce n'est pas le tout de l'affaire. A vrai dire, la relation qu'il y a entre ces deux concepts de structure et de relation ne fait pas en tant que telle difficulté. Elle ne fait pas difficulté dans la mesure où la structure de Saussure est elle-même définie comme étant faite de relations, de relations des éléments entre eux. La définition de la structure est elle-même relationnelle.

Donc, à partir de là, on saisit que Lacan ait pu progressivement situer le sujet lui-même comme un élément de la structure. Au fond, sur ce schéma, le sujet conserve une certaine extériorité par rapport au terme grand A avec lequel il est en relation. Mais l'élaboration même de Lacan le conduit à inclure la relation même du sujet à l'Autre, si je puis dire, dans l'Autre, à en faire un type de relation spéciale qu'il y a dans l'Autre, et donc à faire du sujet un élément singulier supplémentaire qui manque à la linguistique, et qu'il a écrit $ – ce qui n'est pas encore le cas sur ce schéma :



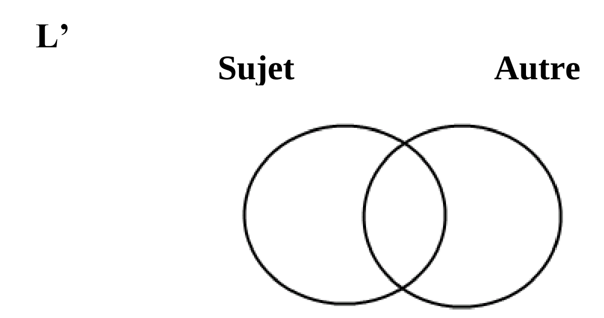
Il écrit $ à partir du moment où il fait du sujet lui-même un certain type d'élément corrélatif de la structure, et éventuellement défini comme étant un manque de signifiant. Il construit donc une structure qui, parmi ses éléments, comprend un manque. C'est un terme très spécial, souvent décrit par Lacan. C'est en quelque sorte un terme fantôme, puisqu'il est à la fois susceptible d'être représenté par un élément normal de la structure, par un signifiant – un signifiant appartenant à la structure le représente – et que, en tant que tel, il en reste néanmoins distinct: on continue à parler du sujet en dehors du signifiant qui le représente. De là, Lacan construit alors le concept de division qui vaut pour cet élément qui est réparti entre un être de vide, $, et son signifiant de représentation, c'est-à-dire l'identification.

Seulement, et sans entrer dans les arcanes que là je résume, il y a, dans tous les cas qu'exemplifient ces schémas, un autre du symbolique, c'est-à-dire qu'il y a autre chose que le symbolique. Dans le premier schéma, l'autre du symbolique, c'est par excellence l'imaginaire, et cet autre du symbolique fait obstacle au symbolique – ce qui est vraiment une relation d'opposition, une relation tout à fait rudimentaire, et dont Freud fait lui-même usage à de nombreuses reprises, en particulier dans son ouvrage du *Mot d'esprit.*

C'est une articulation rudimentaire et qui ouvre à ce que j'appellerai une rhétorique du franchissement : ce schéma exige que se déroule comme il convient la relation symbolique, c'est-à-dire la relation du sujet à l'Autre, à savoir que soit surmonté l'obstacle, que soit franchie la dimension imaginaire. Nous avons donc une rhétorique du franchissement. Cette rhétorique, il faut voir qu'elle reste encore présente chez Lacan dans sa doctrine de la passe, puisque l'obtention, le résultat de la passe suppose, tel qu'il le présente, le franchissement de l'interposition fantasmatique. C'est ce que Lacan appelle *la traversée du fantasme*, et en tant que tel ce syntagme est une forme de la mise en place qui est déjà présente dans ce premier schéma.

Ca ouvre aussi à une rhétorique de la précaution, c'est-à-dire à un *ne pas confondre*. Ce *ne pas confondre* est constant chez Lacan : *ne confondez pas une dimension avec l'autre.* Et, concernant l'analyste : *réglez votre action au bon niveau, au niveau symbolique.*

Ce que j'ai appelé le schéma L' est explicitement une construction microscopique, comme si on portait la loupe sur la relation du sujet et de l'Autre, pour en définir, d'une façon beaucoup plus raffinée, les détails d'articulation. C'est en effet ces deux termes du sujet et de l'Autre qui se retrouvent pour qualifier les deux champs ici représentés par Lacan sur ce schéma L' :



L'essentiel de ce que Lacan démontre dans cette construction, c'est que contrairement à ce qui figure sur le schéma L, la relation du sujet et de l'Autre n'est pas seulement symbolique.

Dans le schéma L, elle est seulement symbolique et elle laisse en dehors d'elle tout ce qui concerne l'imaginaire, et spécialement aussi le statut de l'objet. Par contre, le schéma L' corrige le schéma L en ce qu'il manifeste que la relation du sujet et de l'Autre a deux versants, dont l'un est symbolique, mais dont l'autre ne l'est pas. C'est ce que Lacan a appelé aliénation et séparation. L'aliénation, c'est le versant symbolique de la relation. C'est au fond une formulation de l'identification en tant qu'elle est corrélative de bien plus de termes qu'il ne semble. Elle est corrélative d'un terme de manque et elle est corrélative d'un terme de non-sens.

La séparation articule, avec le premier versant de la relation à l'Autre, ce qu'on peut appeler le devenir objet du sujet. Dans le premier schéma, le statut de l'objet est extérieur à la dimension symbolique. Il vient d'ailleurs. Il vient de l'imaginaire. Il est distinct de ce qui est proprement symbolique. Au contraire, dans le schéma L', c'est le sujet symbolique lui-même qui est montré *se faire objet* du désir de l'Autre. C'est ainsi que l'Autre n'est plus simplement structure, lieu du signifiant, mais qu'il est aussi désir.

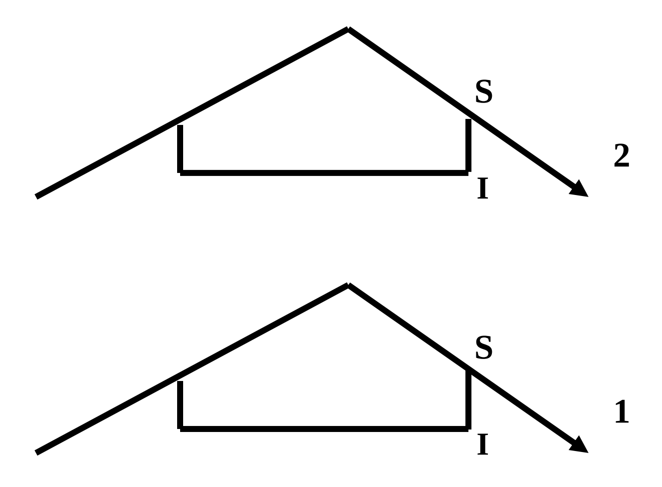
Sur le versant de l'aliénation, le sujet apparaît comme sujet barré, comme manque, comme sujet de l'inconscient, en relation au non-sens. La définition du sujet de l'inconscient, c'est la relation du sujet barré au non-sens. Mais sur le versant de la séparation, le sujet en tant que manque se fait objet du désir de l'Autre. C'est ce que Lacan appelle la causation du sujet, une causation qui est double. Elle est symbolique d'un côté, mais, de l'autre, elle introduit un élément distinct de ce qui serait *stricto sensu* le symbolique.

En fait, je ne rappelle cette mise en place que pour souligner qu'il y a, plus secrètement, un troisième versant. Lacan ne répète aussi souvent aliénation et séparation que pour leurrer par cette symétrie.

Le troisième versant – il n'est pas nommé pour les meilleures raisons du monde parce qu'il fait difficulté – tient à ce que la séparation, le devenir objet du sujet, est investi par la sexualité. Aussi bien dans le Séminaire que dans "Position de l'inconscient", la sexualité intervient sur ce schéma comme une sorte de supplément, et en tant qu'elle obéit à la structure. C'est pourquoi il n'est pas malhonnête de présenter ce schéma d'aliénation et séparation comme un binaire, puisque quand Lacan fait intervenir en supplément la sexualité,

c'est pour dire que la sexualité se moule dans ce fonctionnement. Elle obéit à la structure, elle doit répondre aux exigences de la formule de la séparation. C'est par là que la sexualité, devant s'inscrire dans l'opération de la séparation, se fait manque et objet, se fait objet perdu.

Ce schéma L', il m'est venu de penser qu'il dégage le principe même du Graphe de Lacan. Ce Graphe est en effet construit sur une articulation du symbolique et de l'imaginaire, mais on ne peut pas identifier l'étage inférieur à l'imaginaire et l'étage supérieur au symbolique. Au contraire, c'est sur chacun de ces étages que Lacan nous montre l'imaginaire et le symbolique s'articulant. Par exemple, à l'étage inférieur, il montre comment l'identification imaginaire est encadrée et soutenue par l'identification symbolique. Puis il fait une articulation homologue à l'étage supérieur, et où cette fois-ci c'est la pulsion qui est l'élément symbolique, et le désir, articulé au fantasme, l'élément imaginaire. Nous avons donc, à chaque fois, une double articulation du symbolique et de l'imaginaire :



Ce n'est pas de ma part aventuré. Il suffit de vous repérer sur l'indication que donne Lacan lui-même, à savoir qu'il écrit en italique les termes imaginaires. Vous vérifiez qu'à chacun de ces niveaux, les deux termes imaginaires sont placés en-dessous, comme encadrés et soutenus par les ter-mes symboliques. En particulier, à l'étage supérieur, Lacan écrit le vecteur du désir en italique: *d*. Egalement en italique son corrélat fantasmatique : ($ <> *a)*, et il en souligne l'homologie avec le moi et l'image de l'autre à l'étage inférieur. Nous avons donc deux fois l'articulation de l'imaginaire et du symbolique.

En quoi le schéma L' donne-t-il néanmoins le principe de ce Graphe ? En ceci qu'on trouve, à l'étage inférieur du Graphe, l'équivalent de ce que Lacan appelle l'aliénation, dans la mesure où on y trouve essentiellement l'identification symbolique fondée sur le rapport à l'insigne de l'Autre, et aussi bien l'identification imaginaire. A l'étage supérieur, on trouve articulé ce que Lacan simplifie en l'appelant séparation, à savoir l'introduction du facteur libido.

En fait, ce qui est là dégagé, c'est une articulation récurrente dans l'ensei-

gnement de Lacan. A l'étage inférieur du Graphe, on trouve au fond déployé le fonctionnement pur du signifiant, c'est-à-dire la détermination rétroactive qu'il effectue de l'effet signifié. Puis il faut, dans un second temps seulement, ajouter d'autres facteurs qui ne tiennent pas au fonctionnement pur du signifiant. Il faut un second étage qui ajoute et superpose au premier le désir de l'Autre et la pulsion.

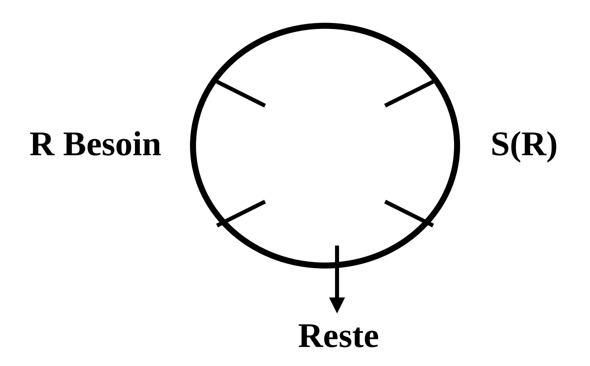
De la même façon, Lacan montrera plus tard que l'aliénation appelle le retour de la séparation, que le fonctionnement purement signifiant des rapports du sujet à la structure du langage appelle un complément qui est donné par ces éléments du désir de l'Autre et de la pulsion, éléments qui dans le Graphe sont purement et simplement montrés par une superposition, mais qui, au contraire, dans les autres schémas, sont laborieusement déduits à partir d'opérations ensemblistes.

Au fond, tout se passe comme si en bas, nous avions la forme signifiante, la structure comme forme symbolique, et puis, en haut, quelque chose qui est comme le remplissement de cette forme par la libido, le désir, la pulsion, comme une sorte de matière qui se surajoute à la forme et qui vient se modeler, se couler sur la forme signifiante. Donc, quand Lacan rappelle le primat du langage, c'est pour rajouter que, de ce fait, tous les éléments ont à se conformer à cette structure-là. C'est ainsi, conformément à ce rapport entre forme et matière, que la pulsion, dans ce Graphe, se trouve à la fois conçue comme vocabulaire signifiant – Lacan dit que les objets de la pulsion sont des signifiants – et comme chaîne signifiante. Lacan réduit la pulsion à être l'articulation des signifiants pulsionnels.

Mais le désir – on ne peut pas arriver à une autre conclusion en lisant Lacan et en considérant son schéma – est conçu, lui, comme le signifié imaginaire de la chaîne pulsionnelle. Dans le passé, j'ai épelé ça soigneusement, j'en ai vu les paradoxes et j'ai parfois reculé à les formuler comme je le fais maintenant, alors que la logique en apparaît éclatante, même si les paradoxes pratiques n'en disparaissent pas pour autant.

J 'ai dit forme et matière parce que je ne recule pas devant ce à quoi nous oblige cette lecture, à savoir d'impliquer ce couple aristotélicien dans la construction de Lacan qui clairement s'en supporte. C'est constamment – c'est pourquoi j'ai parlé d'une articulation récurrente – que Lacan nous présente, dans un premier temps, la structure de langage, l'ordre signifiant, et puis, dans un second temps, y implique un terme antérieur qui a à s'y modeler. Par exemple, c'est ainsi qu'il y implique, à un moment donné, au tournant de sa "Direction de la cure", les besoins. Les besoins, c'est ainsi qu'il appelle ce terme antérieur, et il dit, page 618 des *Ecrits,* que les besoins sont modelés *"aux défilés de la structure du signifiant"*.

On pourrait représenter les choses ainsi. Je présenterai cette structure à défilés avec des petits hachoirs. Voilà le symbolique, la structure symbolique. Le terme antérieur qui est le besoin et qui est au fond un réel préalable, il se trouve à gauche. Et puis, à la sortie, nous avons la symbolisation de ce réel :



Les besoins, dans cette disposition, ils sont d'avant le langage. Ils se morcèlent et se modèlent sur la structure de langage, ce qui donne des signifiants qui sont substitués aux besoins.

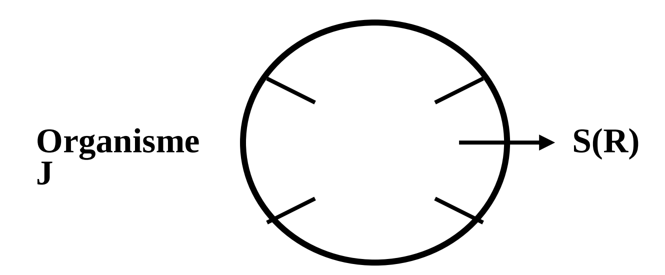
Seulement, la structure de Lacan comporte toujours, en plus de cette symbolisation, un élément de reste. Nous avons le besoin, puis le symbolique qui s'impose au sujet par le biais de la demande. De ce fait, les besoins sont symbolisés. Mais il y a un reste que Lacan appelle le désir. Il apparaît ainsi que le triple du besoin, de la demande et du désir recouvre exactement le ternaire du réel, du symbolique et de l’imaginaire :

B D d

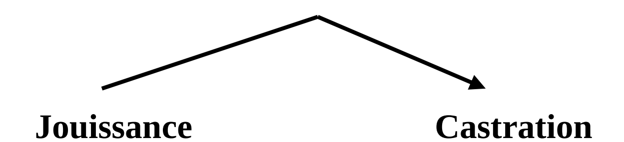
R S I

Le désir, je l'affecte à l'imaginaire dans la mesure où c'est exactement pour Lacan de la libido signifiée qui se dit entre les lignes. Sur son Graphe, il l'affecte très clairement à la dimension imaginaire.

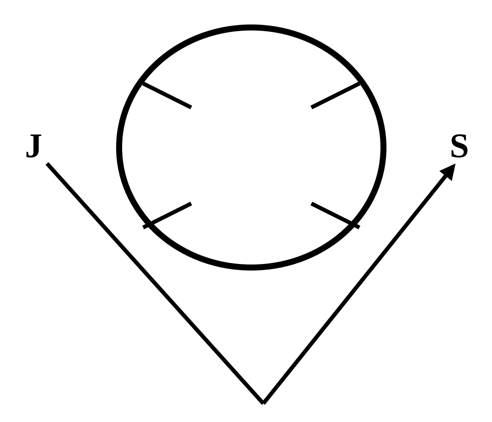
Cette articulation entre une matière préalable et la forme signifiante qui la sublime, la significantise, la symbolise tout en laissant un reste, c'est aussi bien ce qu'illustre le schéma L' quand on y ajoute ce supplément de la sexualité. C'est ce que formule Lacan en disant – je l'ai déjà naguère souligné – que l'important est de saisir comment *"l'organisme vient à se prendre dans la dialectique du sujet"*. Ce qu'il appelle ici la dialectique du sujet, c'est le complexe aliénation-séparation et le terme antérieur qui à s'y prendre, et qui n'est plus le terme de besoin mais celui d'organisme :



Pourquoi Lacan dit-il *organisme ?* Il le dit parce que précisément, il ne met pas à la place antérieure seulement les besoins physiques. Ce qu'il appelle organisme – il suffit de le lire – c'est, si je puis dire, les besoins plus la libido, la libido conçue comme un organe spécial du corps. Ainsi, il fait de la jouissance, non pas simplement ce qui est le reste signifié de l'opération, mais le terme antérieur - ce terme antérieur qui subit, par la prise de la structure, une opération qui s'appelle la castration. Cette opposition est déjà fixée sur son Graphe, puisqu'au vecteur supérieur vous trouvez jouissance et castration :



Ce schématisme met donc en évidence que la jouissance a un statut antérieur à la structure de langage, et c'est dans la mesure où on la dispose ainsi qu'on peut dire que le langage a un effet de castration sur la jouissance. C'est ce qui conduit déjà Lacan, à la fin de "Subversion du sujet", à dire qu'en définitive la vraie place du sujet c'est la jouissance. Il y a la jouissance avant, puis la structure du langage, puis un effet d'annulation. Et le $, le fameux vide, c'est en définitive moins le manque d'un signifiant que l'annulation de cette jouissance préalable, annulation de par son passage dans la structure du langage. Lacan développe ça en disant que la vraie place du sujet de l'inconscient, c'est la place de la jouissance :

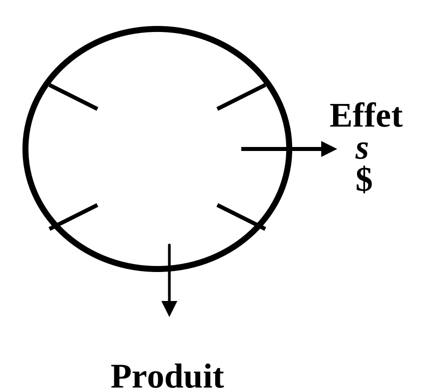


De ce fait, le reste se complique. Ce n'est pas simplement le désir. C'est un reste de jouissance: petit *a*. Tout le problème est alors d'articuler le désir et ce petit *a*, et Lacan trouve la formule de petit *a* comme cause du désir. Seulement, de ce fait, beaucoup des expressions que Lacan affectait au désir, à savoir qu'il se lit entre les lignes, qu'il est impossible à dire, il les affecte à la jouissance :

d → *a*

Donc, au fond, ce qui reste constant chez Lacan, c'est cette notion d'un système avec reste. Mais – je l'ai dit en passant la dernière fois – qu'est-ce que c'est que ce reste ? Dans un premier temps, Lacan dit, conformément à cette articulation ternaire, que c'est un reste imaginaire. Il le met en particulier en évidence dans le fantasme. Le fantasme reste imaginaire. C'est donc en définitive un élément imaginaire qui ne parvient pas à être symbolisé et qu'on retrouve dans la fixité du fantasme. Du fantasme, Lacan fait une formation imaginaire. Puis, dans la mesure où c'est un résultat inéliminable, eh bien, il décide de l'appeler réel, d'appeler réel le reste comme inéliminable. Il surprend tout son auditoire après son *Séminaire XI*, dans je crois le *Séminaire XIII*, en disant que l'objet *a* est réel. Il surprend tout le monde parce que jusqu'alors il s'attachait à montrer le caractère imaginaire de l'objet *a*, et que c'est alors comme si son trait d'être inéliminable, de résister à l'opération signifiante, découvrait une phase plus profonde de son statut, à savoir son statut réel. C'est donc un changement de sens du réel. Auparavant, Lacan appelait réel l'élément préalable à l'opération signifiante, et puis, à partir d'un moment, il appelle au contraire réel le reste qui résulte de l'opération.

Comme il suit de près les opérations qu'il opère lui-même dans son enseignement, il distingue très soigneusement, quand il construit le schéma de ses quatre discours, l'effet et le produit. A cet égard, au sortir de cette structure signifiante, il y a un effet, qui est un effet de sens, ou qui est l'effet de sujet, $. Ca se met à vouloir dire quelque chose, ça n'est pas simplement le cri de la faim, ça veut dire quelque chose. Et puis, il y a le reste qui se trouve alors être le produit :



C'est ainsi que lorsqu'il construit le schéma du discours du maître avec ses quatre places, il distingue soigneusement la place de $ comme étant celle de l'effet, et la place de petit *a* comme étant celle du produit. Il met même une double barre entre ces deux places pour indiquer que jamais le produit ne peut être résorbé dans l'effet. Le produit est un reste inéliminable qui ne peut se résorber dans l'effet, et qui n'a pas la ductibilité de l'effet à la cause :

$$\frac{S_1}{\$} \; // \; \frac{S_2}{a}$$

J'ai indiqué la dernière fois que *R.S.I.* c'est l'effondrement du binarisme. *R.S.I.* c'est lorsque le binarisme foncier qui soutient les constructions de Lacan, et qui a dû être rafistolé de la façon que j'ai indiquée, cède et doit être remplacé par un ternarisme assumé. On pourrait dire qu'à la place de ce que nous connaissons comme articulations, intervient quelque chose qui est le nouage, et le nouage, tel qu'il est mis en évidence dans le nœud borroméen, c'est autre chose que les articulations qui précédaient.

Comme articulations, nous avons connu, dans le schéma L, l'opposition. Dans le Graphe, nous avons connu la superposition. Puis nous avons connu, avec le schéma L', le retour en torsion de la même opération. Vient maintenant un mode tout à fait inédit d'articulation, qu'on peut même comme tel distinguer de l'articulation, et qui est le nouage, le nouage avec des types de relations très différentes de ce qu'on a connu jusqu'alors.

Sans entrer dans le détail de ce qui distingue le nouage et l'articulation, la première différence qui éclate, c'est que ce que jusqu'à présent Lacan considérait comme un produit du symbolique, il se met à en faire un effet. Il y a, si je puis dire, un roque, au sens des échecs, entre l'effet et le produit. Jusqu'alors, ce qui apparaissait comme l'effet de la structure signifiante, c'était le signifié, l'effet de sens, voire le sujet barré, le manque de signifiant. Par contre, ce qui apparaissait comme produit, c'était ce qui est de l'ordre de la jouissance. Il y a un plus-de-jouir qui se dépose. Lacan répète ça et forme son auditoire à ne pas confondre l'effet de sens et le produit de jouissance, l'objet. Or, dans *R.S.I.*, son point de départ consiste au contraire à inverser les termes, c'est-à-dire à faire un pas de plus en disant que l'effet propre du symbolique est l'effet de jouissance. Bien entendu, là, il se dément, il déplace sa construction : si c'est la jouissance qui est là l'essentiel, alors faisons de la jouissance l'effet majeur du symbolique – l'effet de sens étant purement et simplement renvoyé à l'imaginaire, ce qui était préparé par certaines des articulations antérieures.

Donc, ce sur quoi s'édifie *R.S.I.*, c'est la notion que l'effet propre du symbolique est l'effet de jouissance. Tandis que l'effet de sens est affecté à l'imaginaire, ce qui est affecté au réel est un certain effet de non-sens qui est le non-sens du non-rapport sexuel.

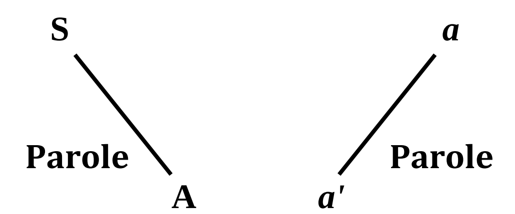
Dans cette mise en place, je ne donne pas les détails et les motivations de la construction. Je place les lignes.

Bien entendu, c'est corrélatif d'une déchéance de la parole. La parole apparaissait à Lacan, dans son rapport de Rome, comme l'exercice suprême de la dimension symbolique. Du symbolique, il en faisait une communication et, disons, par excellence une communication orale. C'est vraiment dans la parole, dans la parole de reconnaissance par exemple, qu'était, si je puis dire, glorifié le symbolique.

Pendant des années, on a continué, à la suite de Lacan, de saluer la puissance du verbe. Ce n'est quand même pas pour rien s'il y avait douze jésuites dans l'Ecole de Lacan. Il y avait douze jésuites parce que la merveille du symbolique c'était que le verbe soit venu. On ne pouvait donc pas manquer de constater, avec des frétillements, que les élucubrations de ce personnage étaient merveil-leusement congruentes avec le Nouveau Testament et l'Ancien. Mais ça a moins enthousiasmé quand ses constructions ont conduit à la déchéance de la parole. D'ailleurs, tous les jésuites sont partis et ne sont pas revenus. A

ma connaissance, nous n'en avons plus aucun.

Il y a donc une déchéance de la parole, dans la mesure où la parole maniant le signifiant met au premier plan et en évidence l'effet de sens. Dans la parole, le symbolique se masque par l'effet de sens. Et c'est pourquoi Lacan écrit, dans ce qu'il a appelé *Télévision,* que dans la parole le versant du sens nous fascine. C'est très amusant si on compare ça avec son schéma initial. Dans ce schéma initial, la parole est par excellence sur l'axe symbolique, alors que dans *Télévision,* cette parole qui nous fascine avec son effet de sens, elle est au contraire sur le versant imaginaire. La parole, c'est ce qui fait des reflets avec l'effet de sens :



C'est pourquoi Lacan, à l'époque, dit qu'il y a le versant du sens mais que ce n'est pas le bon, que c'est la psychothérapie qui s'en sert, alors que la psychanalyse oppose le signe au sens. Pourquoi le signe, alors que jusqu'alors il a toujours dit le signifiant ? Je l'ai indiqué tout à fait au début de cette année: Lacan substitue, au terme de signifiant, le terme de signe, parce que le signifiant est évidemment fait pour avoir un effet de signifié, alors que ce que Lacan veut désigner est au contraire un terme symbolique qui a un effet de jouissance par excellence. Et c'est là qu'il dit *signe.* Il tente d'utiliser ce mot comme distinct du terme de signifiant. Le signifiant, c'est le symbolique en tant qu'il aurait un effet de sens, et le signe c'est au contraire ce nouveau symbolique qui a par excellence un effet de jouissance.

C'est donc, si l'on veut, une sorte d'anti-linguistique. D'où la façon dont Lacan enrobe Jakobson dans son Séminaire *Encore* – Jakobson qui pense être en face du même Lacan, celui qui s'aplatissait devant la linguistique structurale vingt ans auparavant. Mais Lacan – en même temps qu'une réponse à des réserves ici et là de Jakobson sur l'usage qu'il avait pu faire de la linguistique bien propre et scientifique – lui glisse doucement : *je ne suis pas celui que vous croyez, ce qui m'intéresse, moi, c'est le signifiant en tant qu'il a effet de jouissance.* C'est là une sorte non seulement de *linguisterie,* mais une certaine anti-linguistique saussurienne.

Avec ces détours extraordinaires, ce à quoi Lacan arrive, c'est à une sorte de court-circuit entre la jouissance et ce qu'il appelait avant le signifiant. C'est pourquoi, page 20 de *Télévision,* il peut écrire que la jouissance consiste *"dans les défilés logiques,* les défilés logiques, labyrinthiques de l'inconscient. Le processus primaire de Freud, c'est la jouissance, et la jouissance se déchiffre - ce qui est vraiment opérer un court-circuit saisissant entre ce qui serait le signifiant sans le signifié et la jouissance. C'est ça qu'il essaye de construire à grands frais, à grande peine, avec tous ces nœuds qu'il prodigue et qu'il tord dans tous les sens. Ce qu'il essaye de construire, c'est un symbolique qui aurait

effet de jouissance.

Je vous ai dit tout ça comme une préface à une relecture du *Mot d'esprit* de Freud. En effet, Freud, d'une certaine façon, il est arrivé à ça d'une manière beaucoup plus économique. Non seulement il est arrivé à ça d'une façon beaucoup plus économique, mais il en est même parti. Ce qui est formidable dans l'enseignement de Lacan tel que je vous le présente, c'est qu'il est allé si loin pour finalement revenir vivre le reste de son âge auprès de la vieille maison. Evidemment, ce n'est pas remettre ses pieds dans les vieilles pantoufles, c'est que d'avoir fait toute cette navigation, on retrouve avec une vigueur nouvelle ce qui a d'abord aimanté Freud dans cette affaire de psychanalyse.

Sans doute qu'il a fallu d'abord que Lacan dise que d'un côté il y a le déchiffrage et de l'autre les pulsions : *Ne confondez pas ! l'inconscient est structuré comme un langage, et les saloperies sont du côté de l'imaginaire.* Il a d'abord fallu cette poigne, il a d'abord fallu ce partage des eaux pour qu'on puisse retrouver que, bien entendu, l'inconscient est structuré comme un langage mais pour *faire plaisir*. Sans ça, pourquoi serait-il structuré comme un langage ?

Le Mot d'esprit de Freud a évidemment inspiré le Graphe de Lacan, et explicitement, puisque c'est dans l'année même où il fait cette construction, qu'il commente *Le Mot d'esprit.* Vous allez le comprendre tout de suite. Freud a fait un considérable recueil de bons mots. Déjà, des années avant, on sait que chaque fois qu'une bonne blague passait à sa portée, il la notait soigneusement. On peut lire *Le Mot d'esprit* de Freud pour se distraire. Il y a – je n'ai pas compté – une centaine de plaisanteries dans cet ouvrage. Freud passe donc du temps, minutieusement, à classer ces mots d'esprit, et, de ces mots d'esprit, on peut dire qu'il y en a deux grandes classes. Il y a la classe de ce que Freud appelle les mots d'esprit innocents, et la classe des mots d'esprit tendancieux. Il y a d'ailleurs un chapitre de l'ouvrage qui s'appelle "Les tendances du mot d'esprit".

Mais, en fait, qu'est-ce que c'est que ces tendances dont parle Freud ? Il suffit de lire le livre pour trouver, deux ou trois fois, que le mot *tendance* est associé au mot de *Trieb*, celui qu'on a traduit comme pulsion. En fait, les deux classes que distingue Freud, ce sont les mots d'esprit sans pulsion, ceux qui reposent sur le pur jeu du signifiant, et puis les jeux de mots avec pulsion, ceux qui vont satisfaire la pulsion. Je dis, en court-circuit, que les deux étages du Graphe de Lacan sont évidemment construits sur cette division freudienne entre les mots d'esprit innocents, ceux qui reposent seulement sur le pur jeu du signifiant, et les mots d'esprit où s'ajoute une pulsion, c'est-à-dire là où le mot d'esprit, comme le dit Freud, se met au service des pulsions.

La première approche du *Mot d'esprit* par Lacan, celle qui a marqué la lecture de cet ouvrage, on la trouve – je l'ai déjà indiqué il y a quinze jours – aux pages 270 et 271 des *Ecrits*, dans "Fonction et champ de la parole et du langage". Cette première approche néglige évidemment ce qui occupe Freud le plus. Elle s'intéresse avant tout au jeu des signifiants, c'est-à-dire à ce que Freud étudie dans son chapitre II, intitulé "Les techniques du mot d'esprit". Lacan fait fonds sur les rapport du sens et du non-sens, du sujet avec le signifiant, c'est-à-dire sur ce qu'en effet Freud articule avec précision dans ce chapitre II – le premier étant une introduction assez rapide, et qui, comme

dans la *Traumdentung,* visite un certain nombre d'autorités classiques sur le comique et le mot d'esprit.

Mais ce qui occupe Freud, en fait, c'est quoi ? C'est ce qu'il appelle, du début jusqu'à la fin, le gain de plaisir, le gain de plaisir qui s'obtient du *Witz.* Comme il le dit à un moment dans le livre, l'intention essentielle du mot d'esprit – et ce terme d'*intention* se retrouve chez Lacan : *"intention de signification"* – c'est avant tout de produire du plaisir. C'est par rapport à cette fin qu'il s'intéresse aux techniques du mot d'esprit. D'un bout à l'autre, il se pose la question de savoir comment, avec du signifiant, on produit du plaisir. Il ne se demande pas simplement comment le signifiant produit du mot d'esprit, comment on fait s'emboutir des chaînes signifiantes qui créent des mots inédits qui font rigoler, qui surprennent, qui ravissent, et puis qu'on se répète. Ce qu'il se demande essentiellement, c'est comment, avec une articulation signifiante, on arrive à obtenir un gain de plaisir qui se manifeste dans le fait qu'on se met à rire brusquement et qu'on en retire une satisfaction. Donc, l'étude du *Mot d'esprit,* c'est spécialement ce que Freud appelle *"l'effet du mot d'esprit".* Et même, plus en détail, *"le développement du plaisir".*

Au fond, *Le Mot d'esprit,* bien avant l'écrit de Freud sur le principe du plaisir et le principe de réalité – ces deux principes de la réalité psychique, de l'événement psychique – est un ouvrage sur le *Lust,* un ouvrage sur le plaisir, et en même temps un ouvrage sur la satisfaction de la pulsion. C'est ainsi que Freud dit – je vous donne cette citation pour ce qui, à mon sens, doit orienter la lecture – qu'il y a *"un besoin des hommes à tirer un gain de plaisir à partir de leurs processus de pensée".* C'est dans le cadre de ce principe, à savoir d'essayer de jouir grâce à la pensée, que Freud examine le *Witz.* D'ailleurs, dans le livre, il cite un auteur classique dont il ne se souvient pas du nom, et qui a dit que *"l'homme est un infatigable chercheur de plaisir".* Eh bien, moi, *Le Mot d'esprit,* je l'appellerai plutôt *Le Chercheur de plaisir,* le chercheur de plaisir par le *Witz.*

Dans tout ce que Lacan a proposé sur le *Witz,* on peut dire que cet élément de plaisir est absolument passé dans les dessous. Lui, il s'est intéressé avant tout à la technique du mot d'esprit. Il y a vu le témoignage que la structure linguistique de l'inconscient y était en quelque sorte étalée. Mais ceci n'est qu'une partie de ce que Freud dit. L'effort de Freud, c'est certainement d'abord – on le voit dans l'introduction – de disjoindre le *Witz* et le comique. Il souligne que, jusqu'à présent, les autorités ont traité du *Witz* à l'intérieur d'un domaine plus général qui est celui du comique. Evidemment, le comique, il met en cause beaucoup d'éléments imaginaires. On rit des ridicules, on rit des comportements, alors que le *Witz,* lui, se distingue par son élément proprement linguistique.

Freud rappelle donc soigneusement ce qu'est là-dessus la *doxa,* la théorie commune, les autorités, et puis il s'efforce de distinguer le *Witz* de l'ensemble du domaine comique. Il y revient dans son dernier chapitre pour, après ce parcours, essayer de placer le *Witz* dans sa relation avec les formes de comique.

Il commence en effet par les techniques du mot d'esprit, et, plus loin dans le livre, il indique ce qui a gouverné son examen et sa classification des mots d'esprit, à savoir l'idée que le mot d'esprit est le résultat d'un travail, d'un travail sur les signifiants, et que ce travail est analogue au travail du rêve. C'est

seulement dans son chapitre VI qu'il amène le rêve et qu'il invite lui-même à saisir, au titre d'une objection qu'on pourrait lui faire, que l'examen auquel il a procédé dans le chapitre II était bien sûr déjà orienté par le souci de mettre en évidence que les mécanismes de formation du mot d'esprit étaient similaires aux mécanismes du travail du rêve.

En effet, lisez ce chapitre. Ca commence par la condensation, et Freud n'aura pas de peine à montrer que les éléments de condensation qu'il y a dans le mot d'esprit rappellent les procédés qu'il avait mis en valeur dans le rêve, avec éventuellement la formation d'un substitut. Il souligne la place de l'homophonie, ou comment, dans le mot d'esprit, un même mot peut être utilisé de deux façons différentes, à savoir, d'un côté, être utilisé comme un tout avec son sens habituel, et puis, de l'autre côté, être divisé, fragmenté en syllabes, chacune de ces syllabes ayant à son tour un sens. Je l'avais évoqué quand j'avais parlé de l'exemple où il s'agissait de monsieur Rousseau et puis du monsieur qui était roux et sot – exemple mentionné par Freud. Freud met donc en valeur la plasticité du vocabulaire de la langue et la fonction de l'équivoque qui donne toujours la possibilité d'un double sens.

On peut dire que la technique du mot d'esprit est étudiée par Freud en tant que telle, précisément sans relation avec l'inconscient. Si le titre du *Mot d'esprit* est souligné *par sa relation avec l'inconscient*, c'est dans la mesure où il y a un examen purement linguistique du mot d'esprit auquel il procède. C'est ensuite qu'il s'efforce de justifier pourquoi les sources du mot d'esprit sont à trouver dans le domaine inconscient. C'est pour cela qu'il examine, dans son chapitre III, la distinction à faire entre les mots d'esprit innocents et les mots d'esprit tendancieux. D'ailleurs, ceux qui nous font vraiment rire, c'est les tendancieux. Ils font beaucoup plus rire quand il y a de la pulsion que quand il n'y en a pas.

Toujours dans ce style de classification, on voit que les mots d'esprit pulsionnels obscènes et ceux qui sont agressifs montrent qu'il y a bien, d'un côté, les mots d'esprit innocents, et, de l'autre, les mots d'esprit coupables. C'est ceux qui sont coupables, dit Freud, qui permettent la satisfaction d'une pulsion. Là, le mot est en toute lettre : *Befriedigung* du *Trieb.*

Le sens de la recherche de Freud – il règle très vite ce qui concerne le jeu du signifiant dans son chapitre II après l'introduction –, ce sur quoi il travaille, c'est sur une psycho-énergétique. Il travaille sur le *Lust* du *Witz.* Il travaille sur les différentes sortes de *Lust* qu'il peut y avoir. C'est là qu'il y a une dialectique complexe, c'est là qu'il doit – vous le comprenez tout de suite – distinguer le Lust qui vient de la *Befriedigung* de la pulsion, le plaisir qui vient de la satisfaction de la pulsion, et puis le *Lust* qui se produit quand même quand la pulsion n'est pas en cause. Il nous présente donc une dialectique entre deux formes de *Lust* : le *Lust* non pulsionnel, celui qui tient au pur jeu du signifiant, et le *Lust* pulsionnel présent dans le mot d'esprit.

D'une certaine façon, il subsume ces deux formes de plaisir sous un principe général, mais il n'établit ce principe général que pour chercher ensuite les différences. Le principe général de son énergétique part de la notion du psychisme comme étant le lieu d'une activité. Chaque fois qu'il y a des événements psychiques, il y a une activité, une activité de l'attention: quand on porte son attention sur un point, il y a une activité. Mais il y a aussi une acti-

vité du refoulement et une activité de l'inhibition. Le postulat de Freud, c'est que chacune de ces activités représente une certaine dépense d'énergie. On voit déjà ici ce qui sera pour lui la libido.

Donc, ça coûte. Une activité psychique coûte. Il y a *dépense* d'énergie. C'est le terme qui revient dans la construction métapsychologique de ce livre : la dépense. C'est de là que Freud tire le principe général dont il veut montrer la validité : quand il y a économie pour cette dépense d'énergie, quand il y a épargne, il y a plaisir. Il fait de ça un principe d'épargne généralisée. D'ailleurs, constamment, on trouve des références à Fechner et au fonctionnement psycho-physiologique de l'esprit. C'est donc un grand principe général d'épargne, principe qui lui permet de rendre compte des deux formes de *Witz.*

Freud commence par la technique et, commençant par la technique, on peut dire qu'il commence par l'enveloppe formelle du *Witz*, par ce que Lacan, à propos du symptôme, appelle l'enveloppe formelle. Il commence par l'enveloppe formelle du *Witz*, et il montre que cette enveloppe formelle répond à un principe d'épargne. Par exemple, le mot d'esprit est nécessairement concis, il arrive à dire beaucoup en peu de mots, et, par là-même, il nous donne le plaisir qui nous vient de l'épargne d'énergie psychique.

Mais il y a la satisfaction de la pulsion, ce qui fait qu'on peut dire que Freud conçoit deux sources du plaisir. Il y a, d'un côté, les techniques du signifiant qui en elles-mêmes sont des sources de plaisir. C'est ce que Freud essaye de démontrer. En elles-mêmes, elles traduisent une épargne. Mais, d'un autre côté, la satisfaction de la pulsion est elle-même une source de plaisir.

Le premier plaisir a tout à fait son intérêt, et Freud le détaille soigneusement. Il lui voit trois formes essentielles. Premièrement, l'association de mots. Deuxièmement, la reconnaissance au sens d'Aristote, c'est-à-dire reconnaître le même - on croit que c'est différent mais c'est le même. Et puis, troisièmement, le non-sens en tant que tel, le non-sens comme une source du plaisir : *"le plaisir dans le non-sens"*, dit-il.

Je n'ai pas le temps aujourd'hui de donner sa place exacte à ce premier plaisir. On peut dire que celui qui est intéressant, c'est le deuxième: la pulsion. C'est au point que Freud dit, quand il essaye d'articuler les deux, que le premier est finalement un plaisir préliminaire. Le pur plaisir du signifiant, c'est ce qu'on vous donne pour faire passer la satisfaction de la pulsion. On vous fait un petit peu rigoler avec quelques assonances pour pouvoir vous glisser quelque chose d'obscène ou d'agressif. Si on vous le disait purement et simplement, surtout dans les hautes classes de la société comme on dit, on se gendarmerait. Mais quand ça vous est enrobé dans une jolie enveloppe formelle, vous acceptez de reconnaître quelque chose de la pulsion. Le mot d'esprit tendancieux est un énoncé signifiant qui vous permet d'admettre de reconnaître quelque chose de la pulsion.

Entre parenthèses, je dirai que le lieu par excellence de l'interprétation, c'est ce que Freud appelle le mot d'esprit tendancieux. Bien sûr que l'interprétation doit être quelque chose qui est construit comme le mot d'esprit tendancieux, et qui arrive, de façon un peu coudée, contournée, à vous faire admettre quelque chose à quoi le refoulement fait obstacle. Un peu plus de pulsion dans l'interprétation !...

Le plaisir intéressant est certainement le deuxième, mais le premier ne l'est pas moins. C'est ce que Freud appelle, à un moment dans le livre, *"le vieux plaisir"*, le plaisir ancien. C'est le plaisir qui est déjà au niveau de la simple assonance, du simple signifiant, ou du non-sens, et qui est proche de celui de l'enfance où on se passe du sens. Alors, évidemment, après, on grandit, avec le soin qu'on prend de vous, et il faut parler bien, et surtout pas dire ça à la dame. C'est quand s'impose ce que Freud appelle *"la condition du sens"*, que vous n'avez plus accès, que vous n'avez plus droit à ce vieux plaisir qui revient dans le jeu des signifiants et la plaisanterie.

A cet égard, il y a quelque chose qui s'inverse dans la considération même de Freud. D'une certaine façon, le plaisir du pur jeu des signifiants est ce qui nous donne accès au plaisir de la pulsion. Mais, en un autre sens, le mot d'esprit, qui vous amène du sens, c'est finalement pour faire passer le non-sens de l'ancien plaisir. C'est ce que Freud appelle cette figure de Janus du mot d'esprit. Si on le regarde d'un côté, c'est plein de sens. Mais si on le regarde d'un autre côté, c'est quand même ce qui vous fait passer en douce l'ancien plaisir.

Il y a donc ce que j'appelais une dialectique, où c'est l'ancien plaisir qui fait passer le plaisir de la pulsion, et où, d'une certaine façon, le plaisir de la pulsion fait lui-même passer en douce ce qu'il y a de spécialement jouissif dans l'ancien plaisir du signifiant.

Je vais continuer la semaine prochaine. En attendant, jetez un œil sur cet ouvrage, dont les chapitres qui suivent le chapitre II vous seront devenus, je l'espère, plus distrayants.

XVI

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 17 avril 1996

Ce que j'ai apporté la dernière fois a mis en alerte de fins connaisseurs de Freud qui sont habituellement dans cette assistance. J'ai été heureux de constater que j'avais plutôt leur assentiment, leur intérêt, et même leur collaboration.

Simultanément, j'ai pu constater que ce cours inquiétait ceux qui voulaient se mettre dans une position que je qualifierai d'anges gardiens de l'enseignement de Lacan, et qui ont cru penser qu'ils avaient à en protéger la vertu contre mes entreprises sacrilèges. Il est arrivé qu'on pense que j'en prenais à mon aise, et que Lacan avait bien perçu ce que je disais être ce qu'il avait laissé de côté dans sa première lecture du *Witz* de Freud. J'ai même entendu que l'on pouvait aller jusqu'à se féliciter de ce que j'abjure Lacan pour faire un véritable retour à Freud – véritable parce qu'il procéderait en contournant l'obstacle Lacan.

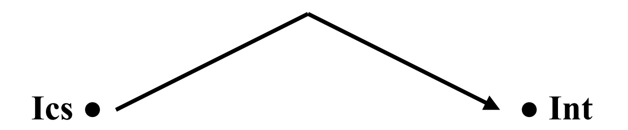
Attention ! Concernant Lacan, je me permettrai de revenir à exposer ce qui était ma conception en 1982 de la découverte de Freud. Je prends en effet comme repère cette conférence que j'avais été amené à faire à Bordeaux sur la passe, et où, si je me souviens bien, j'empruntais un exemple à un conte de l'humoriste Saki qui s'intitule *La Fenêtre.*

A l'époque, j'exposais, en suivant une indication de Lacan, qu'il y avait deux découvertes de Freud, deux temps de la découverte de Freud, à savoir qu'il y avait d'abord la découverte de l'inconscient, et puis qu'il y avait ensuite, dans un second temps, celle de l'objet.

La découverte de l'inconscient est située à partir des trois grands ouvrages de Freud : la *Traumdeutung*, la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, et *Le Mot d'esprit.* Ce sont trois ouvrages qui sont successivement rappelés dans l'ordre par Lacan dans "Fonction et champ de la parole et du langage", plutôt au début, si je me souviens bien, de la seconde partie.

C'est à partir de ces trois ouvrages que Lacan fondait, appuyait sa formule de l'inconscient structuré comme un langage, et ce fondamentalement à partir de l'interprétation, de la possibilité d'interpréter, de déchiffrer, c'est-à-dire ce que Lacan a réuni sous le nom de formations de l'inconscient.

Ces trois ouvrages démontrent que l'inconscient peut être interprété, que ses productions, en dépit de ce qu'il paraît, peuvent faire sens, à condition d'organiser de façon différente le matériel signifiant. Disons que la déduction de Lacan, c'est que si l'inconscient est interprétable, si ses formations le sont, c'est qu'il est structuré comme un langage. Nous avons là le schéma qui est le suivant. On a affaire à l'inconscient, on constate, on démontre qu'il est interprétable, et on en conclut que l'inconscient est structuré comme un langage :



Ca, c'est, disons, la découverte de 1900, date de la parution de *L'Interprétation des rêves.* Et puis, il y a la découverte de 1905. Il y a la découverte marquée par l'ouvrage intitulé *Trois essais sur la théorie de la sexualité.* Il y est question de l'objet, de l'objet perdu, de sa retrouvaille, et il s'agit là d'un autre versant de la découverte de Freud. Ainsi se trouvait située la position de Lacan comme celui qui articule ensemble l'inconscient et l'objet, et qui, par là-même, cherche à articuler le signifiant – son déplacement, sa grammaire, sa logique – et la présence de l'objet hétérogène au signifiant que Lacan a appelé l'objet *a.*

Je me réfère à cette construction que j'adoptais en 1982 parce qu'elle est robuste mais aussi parce que je suis amené à la corriger, et à la corriger précisément, en l'occasion, à partir du *Mot d'esprit et sa relation avec l'inconscient.* Et je la corrige en disant que dans cet ouvrage déjà, il y a, bien qu'invisible, l'objet.

En effet, qu'est-ce que l'objet ? L'objet, c'est d'abord, si l'on veut, quelqu'un : le père, la mère, les objets du choix amoureux, dont on s'interroge de savoir dans quelle mesure ils ne sont que la réédition des objets primordiaux. C'est ainsi qu'on découvre éventuellement, dans l'amour et dans la surprise de la contingence, une répétition qui est à l'œuvre.

Parmi ces objets de l'amour, il y a, au premier chef, l'objet *moi*, qui est le principe de ce que Freud appelle le choix d'objet narcissique. Mais, l'objet, c'est aussi des images, et c'est aussi des traits prélevés sur ce qui paraît être la forme totale de l'objet. C'est ce qu'on repère dans l'identification, non quand elle est globale, mais quand elle consiste à prélever tel ou tel trait. L'identification, c'est tout ce qui concerne l'aspect, la donation partielle de l'objet, jusqu'à la définition de l'objet partiel et le développement qu'a pu en donner Abraham.

Chez Lacan, la réflexion sur le statut de l'objet chez Freud l'amène, au cours de son enseignement, à distinguer le trait symbolique: il va pêcher, dans le chapitre consacré à l'identification dans la *Massenpsychologie*, le terme de *einziger Zug*, qu'il formalise par un grand I, développant à ce propos une théorie des insignes – cela appartenant à ce qu'il appelle l'ordre symbolique. L'insigne apparaît ainsi comme un signifiant dépareillé, un signifiant sans la chaîne signifiante, et dont, après d'autres modifications, Lacan fera plus tard son S_1, le signifiant maître.

Ca n'épuise pas la théorie de l'objet, et Lacan, à côté du trait grand I de l'insigne, maintient petit *a* en italique, qui est l'objet sous sa face imaginaire et tel que le fantasme en donne l'exemple. On ne fantasme pas directement l'insigne, mais le fantasme a des personnages, des figures, une figuration – ce qui fait qu'on peut donner un statut imaginaire à l'objet:

I **Symbolique**
a

C'est dans ce couple que s'introduit ce qu'on peut appeler la découverte de Lacan ou bien sa construction. Elle consiste précisément à relier à ce terme second, à cet objet *a*, ce qui chez Freud apparaît comme l'élément quantitatif, le *quantum* d'énergie ou le *quantum* de désir, le facteur quantitatif. Ce facteur quantitatif apparaît, par exemple quand il s'agit de l'angoisse ou quand il s'agit de la fin de l'analyse, comme un facteur imprévisible, plutôt inerte, éventuellement principe de l'analyse infinie, et, en quelque sorte, irré-uctible. Il apparaît aussi chez Freud comme étant toujours un plus, un *plus de*, un surplus. Non pas simplement du plaisir, mais en quelque sorte un plus de *Lust*. C'est ce dont Lacan fait ce qu'il appelle *aussi* petit *a*, mais un petit *a* qui, cette fois-ci, n'est plus imaginaire mais réel:

I **Symbolique**

a **Quantum** → ***a*** **réel**

Ce que nous devons à Lacan, c'est désormais de reconnaître l'instance de l'objet, de le reconnaître dans son statut objectal. C'est ce que Lacan a indiqué en conservant la même lettre pour un usage qui peut paraître tout à fait différent, puisqu'il n'est pas question ici de se représenter l'objet comme lorsque l'objet a son statut imaginaire. Il s'agit plutôt d'un facteur qui se présente par sa face de surplus dans – pour le dire vite – le fonctionnement du principe du plaisir.

Donc, la découverte de Lacan – ce que j'appelle aujourd'hui la découverte de Lacan – c'est cette jonction opérée entre ce petit *a* imaginaire et ce petit *a* réel, c'est la traduction de ce *quantum* en termes d'objet – ce qui lui permettra d'utiliser l'expression de *cause du désir* ou celle de *plus-de-jouir,* qui valent pour ces deux statuts de l'objet.

C'est seulement à partir de cette construction de Lacan que nous pouvons procéder à une relecture du *Mot d'esprit* de Freud – à partir de cette construction qui n'est pas due à Lacan d'emblée, qui n'était pas présente au moment de son rapport de Rome. C'est à partir de là que nous pouvons dire que lorsque Freud parle du *"gain de plaisir"* dans *Le Mot d'esprit*, l'objet est déjà là présent. C'est pourquoi je prétends que je fais cette lecture du *Mot d'esprit* à partir de Lacan. Certes pas à partir du Lacan n°1, pas à partir du Lacan de "Fonction et champ de la parole et du langage", mais, si je puis dire, à partir du Lacan n°2 ou 3, c'est-à-dire à partir du Lacan de "Position de l'inconscient" ou de *Encore.* Autant j'ai exposé en quoi je corrigeais ma conception antérieure, autant je peux dire que je ne corrige pas ma méthode.

Il y a quelques vingt ans, à la Section clinique alors débutante, j'avais proposé une relecture du cas Schreber, de façon à y retrouver présent l'objet *a* de

Lacan – la cause du désir, le plus-de-jouir – et à montrer que cela est encore ignoré par la lecture classique que Lacan avait faite dans la "Question préliminaire". Lacan, à cette date, n'avait pas construit son plus-de-jouir. J'avais donc proposé qu'on relise le texte classique, non pas en contournant la première lecture de Lacan, mais en l'utilisant et aussi en la rectifiant à la lumière des développements qu'il avait pu apporter. Je peux donc dire qu'a-jourd'hui je ne propose pas une méthode différente en retrouvant avec vous – et on peut dire maintenant aisément – cette structure présente dans le texte de Freud. C'est certainement une lecture qui est en décalage par rapport à celle que Lacan pouvait faire en 1953 et dans les quelques années suivantes.

C'est dans cet effet de retour qu'on peut souligner les points que j'ai indiués la dernière fois.

Premièrement, qu'est-ce qui importe à Freud dans cette étude méticuleuse? Sans doute est-ce le travail du mot d'esprit, qu'il démontre parent et même homologue au travail du rêve. C'est le chemin de l'ouvrage : dans le chapitre II sur la technique du mot d'esprit, Freud examine le travail du mot d'esprit, et puis, plus tard, au chapitre VI, il montre que la technique, le travail signifiant du mot d'esprit, est le même que celui du rêve. Et il a l'honnêteté de signaler que s'il y a, dans son chapitre II, le travail du mot d'esprit structuré ainsi, c'est dans la mesure où il avait déjà par avant, dans *L'Interprétation des rêves,* étudié le travail du rêve, et qu'il y avait déjà ainsi, dans ce chapitre II, les temes de son analyse de façon à que ce soit congruent avec le travail du rêve.

Il y a donc là, d'une certaine façon, un mouvement rétroactif. C'est en fait à partir du travail du rêve que Freud analyse, au début de son livre, le travail du mot d'esprit. Il le dit en toute lettre, et il le fait à propos de ce qui pourrait être une objection qu'on lui adresse, à savoir d'avoir manipulé son analyse du mot d'esprit pour que ça colle avec celle qu'il propose du travail du rêve. Il défend alors explicitement l'intégrité de sa méthode.

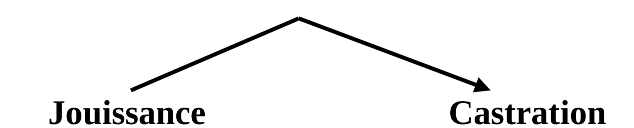
Le travail du mot d'esprit est donc là au centre, puisque c'est ce qui permet la connexion avec le travail du rêve et, par là, avec l'inconscient. Le titre de l'ouvrage, c'est : *Le Mot d'esprit et sa relation avec l'inconscient*, et, cette relation, elle se fait dans l'ouvrage par le biais du rêve. C'est par l'homologie entre mot d'esprit et rêve du point de vue du travail, que Freud peut fonder le mot d'esprit dans l'inconscient.

Mais, en même temps, comme je l'ai dit la dernière fois, ce qui anime son enquête, son intérêt, c'est non pas tant *Harbeit,* le travail, mais *Lust*, le plaisir, le plaisir du *Witz*. Freud ne s'intéresse à la technique du *Witz,* qui est celle qui retient électivement l'attention de Lacan, qu'en fonction du *Lust.* Il veut démontrer dans son ouvrage que les techniques du *Witz* sont en elles-mêmes des sources de plaisir. Il ne les étudie pas d'un point de vue seulement formel ou combinatoire, il les étudie en fonction d'une finalité qui est le plaisir.

Deuxièmement, j'ai la dernière fois souligné qu'il distinguait soigneusement deux types de *Witz*, l'innocent et le tendancieux, et que le tendancieux, c'était à proprement parler le pulsionnel. Il distingue ainsi un *Witz* qui est fondé en quelque sorte sur le fonctionnement de la langue, et un deuxième niveau où le *Witz* est mis au service de la pulsion. J'ai aussi rappelé que c'est ce qui avait inspiré à Lacan son Graphe à deux niveaux: la langue, qui permet le *Witz* soit-disant innocent, fonctionnant au premier niveau, et la pulsion s'introduisant au

niveau supérieur.

Le Graphe du désir est fondé sur une lecture et une analyse du *Mot d'esprit* de Freud. Seulement, la logique de son point de départ conduit Lacan à faire un code et une chaîne de la pulsion elle-même, à en faire une chaîne signifiante avec son code. On peut alors se demander où est la libido dans tout ça, où est ce qui de la pulsion n'est pas seulement articulation signifiante. Dans le Graphe, on peut dire que ça se situe sur la ligne supérieure où un chemin est indiqué qui va de jouissance à castration. C'est un chemin qui traduit la suppression, l'annulation, l'évacuation de l'élément libidinal, et qui permet ce fonctionnement combinatoire de l'inconscient:



Jouissance **Castration**

Mais il y a une réserve, à savoir, si je puis m'exprimer ainsi, que jouissance moins castration ne donne pas zéro. L'annulation n'est pas complète. Il y a ce reste de jouissance que Lacan appelle petit *a* :

$$\mathbf{J + C \neq 0}$$

$$= \boldsymbol{a}$$

Ce petit *a*, Lacan essaye de le situer dans son Graphe, et comme celui-ci n'est pas fait pour ça, il n'y arrive pas, et il nous en donne un développement écrit sans le représenter à proprement parler sur le Graphe. C'est en tout cas ainsi que je vous propose de le lire.

Troisièmement, distinguant ces deux niveaux, Freud distingue aussi deux plaisirs. Il n'introduit pas seulement le *Lust* au niveau supérieur. Il y a un premier plaisir au niveau du pur fonctionnement du signifiant, c'est-à-dire le plaisir procuré par les mots en quelque sorte en liberté, en liberté par rapport au signifié. C'est ce plaisir que Freud appelle *"l'ancien plaisir"* – l'autre plaisir étant à proprement parler la *Befriedigung,* la satisfaction de la pulsion. Là aussi, on constate que le plaisir ancien est fait pour permettre l'accès au second plaisir, à la satisfaction de la pulsion, et que, à d'autres moments, c'est la satisfaction de la pulsion qui permet d'avoir accès à ce premier plaisir, qu'à certains moments Freud appelle le plaisir préliminaire à l'objet.

Quatrièmement, *Le Mot d'esprit* apparaît comme un livre touffu. Freud, ayant analysé tel mot d'esprit, revient sur celui-ci, l'analyse une fois, deux fois, ou bien parle du non-sens dans l'introduction et puis y revient dans son chapitre sur la technique, et puis encore écrit une très longue note à la fin du chapitre IV sur le non-sens, non-sens qui revient à nouveau dans le chapitre VII sur le comique. C'est donc un livre touffu, on a l'impression qu'il ne serait pas bien composé. En tout cas, avant cette relecture que j'en ai faite, j'aurais

été peut-être en peine de donner ces têtes de chapitre dans l'ordre.

Or, il faut dire que c'est un livre qui m'apparaît impeccablement composé, en tous points logiquement articulé, et selon un plan dont je voudrais faire apparaître la cohérence en laissant à part l'introduction qui est un rappel des sources auxquelles Freud se réfère, un rappel des théoriciens qui ont réfléchi avant lui sur le comique, sur la plaisanterie, sur le mot d'esprit, et dont nous allons parler un peu plus tard.

Il y a donc d'abord le chapitre II sur la technique du mot d'esprit, et qui, très logiquement, est suivi par un chapitre sur les tendances du mot d'esprit :

Chap. 2 : Technique
Chap. 3 : Tendances

Cette succession répond exactement au schéma à deux étages. Freud examine d'abord le mot d'esprit comme travail sur le signifiant, et, dans le chapitre III, il y ajoute la composante pulsionnelle. Il développe le partage entre les deux mots d'esprit, l'innocent et le tendancieux. Voilà donc l'articula-tion à quoi répondent les chapitres II et III.

Ensuite – et c'est la seconde partie de l'ouvrage – Freud propose, dans son chapitre IV, une psychogenèse du mot d'esprit, c'est-à-dire recompose le développement complet de ce qui conduit à la forme la plus développée qui est le mot d'esprit tendancieux ou pulsionnel. Puis, ayant distingué ces deux niveaux, il distingue deux niveaux antérieurs, et il obtient une psychogenèse à quatre étages mais qui reste essentiellement fondée sur la différence des deux niveaux que j'ai dit. Ce n'est bien sûr pas un graphe comme chez Lacan, ça prend la forme d'un développement, d'une genèse psychique, mais c'est cohérent avec la construction que Lacan en avait proposée. On peut dire que cette psychogenèse est tout simplement l'articulation du chapitre II et du chapitre III, l'articulation de la technique avec la tendance ou la pulsion :

Chap. 4 : Psychogenèse
Technique <> Tendance

A cela s'ajoute le chapitre V, dans la mesure où Freud découvre dans le chapitre IV qu'on ne peut pas rendre complètement compte du développement du mot d'esprit en considérant simplement le sujet qui fait le mot d'esprit, et ce par le fait même que le mot d'esprit doit produire un effet sur l'auditoire, et que dès lors l'auditoire et l'effet produit sur celui-ci font partie du développement même du mot d'esprit.

Freud est donc conduit, après avoir formé cette psychogenèse, à découvrir qu'elle se socialise nécessairement. L'auditoire, la société alentour, le salon, ça fait aussi partie des conditions de production du mot d'esprit, et nous avons alors un cinquième chapitre sur le mot d'esprit comme processus social. Ces chapitres IV et V se répondent. Le chapitre IV, c'est le mot d'esprit comme

formation chez le sujet, et, le chapitre V, c'est le mot d'esprit chez l'Autre :

Chap. 4 : Psychogenèse (Technique ◊ Tendance)
Chap. 5 : Processus social

Nous avons maintenant les deux derniers chapitres qui forment la troisième partie. Le chapitre VI reprend le travail du mot d'esprit, le compare au travail du rêve, et en déduit la localisation inconsciente du *Witz.* C'est donc le *Witz* dans sa relation au rêve et à l'inconscient. Puis le chapitre VII resitue le *Witz* à l'intérieur d'un domaine en quelque sorte plus large qui est celui du comique :

Chap. 6 : Rêve et Inconscient
Chap. 7 : Le comique

On peut déjà dire que le comique apparaît tout de même à Freud comme étant plutôt dans le registre de l'imaginaire, à savoir qu'il ne demande que deux, alors que le mot d'esprit – c'est la démonstration du chapitre V – implique nécessairement trois, c'est-à-dire une localisation symbolique du *Witz.*

Voilà donc comment, pour servir de table d'orientation, je présente le plan du *Mot d'esprit.*

Chap. 2 : Technique
Chap. 3 : Tendance

Chap. 4 : Psychogenèse
Chap. 5 : Processus social

Chap. 6 : Rêve et Inconscient
Chap. 7 : Le comique

Peut-être que je vais faire une pause ici, puisque je me suis assuré de la collaboration de deux fins connaisseurs de Freud, qui sont aussi des lecteurs attentifs de Lacan, et également mes auditeurs cette année.

J'ai été en effet un peu embarrassé dans l'étude du *Mot d'esprit* par le fait que je n'ai pas lu les sources de Freud, et en particulier ces deux auteurs auxquels il se réfère au départ et dans le cours de l'ouvrage, et qui sont Lipps et Eymans. J'ai donc demandé à M. Turnheim, qui a bien voulu répondre à ma demande, d'étudier les ouvrages principaux de ces auteurs, et de nous présenter le débat Lipps-Eymans, puis ce que Freud en fait, et aussi ce que nous, nous pouvons en faire. Je demande donc à M. Turnheim de venir ici et de prendre la parole.

M. TURNHEIM. – Quelques remarques à partir de ce que Jacques-Alain Miller a dit tout à l'heure et la semaine dernière sur *Le Mot d'esprit.*

Il s'agit donc du débat entre deux auteurs, qui m'intéresse moins pour son

aspect purement historique que pour les impasses dont ce débat témoigne - impasses qui nous permettent, je crois, de mieux saisir en quoi consiste la particularité de la découverte de Freud concernant le mot d'esprit.

Je ne vous rappelle pas ce que Jacques-Alain Miller a dit la semaine dernière et ce qu'il a repris à l'instant, sinon seulement pour dire que l'important est d'abord que pour Freud, dans un premier temps, le formel ou le non-sens innocent semble fonctionner comme un simple préliminaire pour passer après à la pulsion, et ensuite et surtout qu'il y a encore le mouvement inverse : le mot d'esprit nous permet, à travers le tendancieux, de retourner au vieux non-sens ou à l'ancien *Lust* lié au non-sens.

Donc, peu importe pour Freud que le mot d'esprit soit mauvais, qu'il n'articule aucune pensée de valeur, qu'il se réduise à une simple plaisanterie. L'essentiel, c'est qu'il serve à la satisfaction. Freud dit explicitement que les mauvais mots d'esprit ne sont pas mauvais en tant que mots d'esprit, puisqu'ils ne sont pas impropres à la production de plaisir.

Par ailleurs, il dit que ce qui compte, c'est "l'impression globale de contentement". Cet aspect global, il ne faut pas l'entendre comme une saisie d'une forme harmonieuse au sens de la *Gestalt*, mais, au contraire, comme un ensemble dont les éléments restent hétérogènes. Freud pense que l'efficacité du mot d'esprit repose sur une double ruse où chacun des deux aspects permet à l'autre de se cacher pour aboutir à la satisfaction maximale. J'insiste sur cet aspect global parce que je pense que c'est exactement ce qui échappe aux auteurs dont je vais vous parler.

Ce sont des auteurs dont les travaux, comme le dit Freud lui-même, sont tout à fait pertinents, mais qui restent, selon lui, comme des "membres dispersés" – vous trouvez cette expression dans l'introduction –, des membres dispersés qui passent à côté de l'essentiel qui est un montage efficace.

Sur les deux personnages en question, je dirai très brièvement que les deux appartiennent à ce qu'on peut appeler l'époque de gloire de la psychologie, c'est-à-dire une psychologie qui prétend pouvoir fonctionner comme fondement de la philosophie. C'est un courant qu'on a longtemps décrié mais que l'on redécouvre un petit peu actuellement chez certains philosophes.

Le premier, c'est Théodore Lipps, né en 1851. Je vous donne sa date de naissance parce que c'est intéressant par rapport à Freud. Il a donc cinq ans de moins que Freud, et il fut, à la fin de sa vie, professeur de psychologie à Munich. Freud a beaucoup d'estime pour lui. Vous en trouvez les traces, d'une part, dans la correspondance avec Fliess, et, d'autre part, dans *l'Abrégé de psychanalyse*. Lipps est par ailleurs le créateur d'un concept qui a eu beaucoup de succès et qui est celui d'empathie – concept que Freud utilise d'ailleurs dans Le Mot d'esprit.

Le deuxième auteur est quelqu'un qui s'appelle Eymans. Il a pratiquement le même âge que Freud puisqu'il est né en 57. Il fut, pendant toute sa vie, professeur de philosophie en Hollande.

Je dirai que le débat en question a quatre temps. Premier temps : Lipps publie, vers 88, une série d'articles dans une revue de philosophie, sous le titre: *La Psychologie du comique*. Deuxième temps : réponse de Eymans, huit ans plus tard, dans une revue de psychologie. Troisième temps : dix ans après la première publication de ses articles, Lipps va les reprendre sous forme de livre

et va profiter de l'occasion pour répondre à certaines objections faites par Eymans en 96. Quatrième temps : il y aura, un an après, une nouvelle réponse de Eymans par rapport à la prise de position de Lipps en 98.

C'est un débat où des divergences quand même assez importantes apparaissent, mais qui reste toujours très courtois. On s'aperçoit même que Lipps, qui est parfois très sévère et très sarcastique avec ses collègues, ne cesse pas de louer les qualités de Eymans. Ce dernier aussi souligne les mérites de Lipps, il se réfère même à ses hypothèses de base. Dans son autobiographie – autobiographie qui paraît longtemps après la mort de Lipps –, il va même mentionner Lipps dans une liste de ses maîtres : Kant, Hume et quelques autres. Il souligne qu'il veut seulement ajouter quelques applications supplémentaires par rapport aux grandes découvertes de Lipps.

Je commence par le premier travail de Lipps qui est de 88, où nous avons d'abord, comme chez Freud, une théorie du plaisir, dont je vous donne cette définition : "Le plaisir surgit quand un événement psychique retrouve en nous des conditions favorables à son accomplissement." Tout ça est un peu compliqué, mais je crois qu'on peut dire que le plaisir paraît lié ici à une facilité de mouvement, c'est-à-dire à l'idée que dans le psychisme, ça doit couler facilement pour qu'il y ait du *Lust.*

Le sentiment comique, qui est le concept général que Lipps va utiliser pour expliquer le mot d'esprit, est assez proche de ce qu'on trouve dans un passage de la Critique du jugement de Kant, où le rire est un affect qui résulte de la soudaine transformation en rien d'une attente soutenue: on attend quelque chose, ça se transforme de façon surprenante en rien, et ça provoque le rire. C'est une définition avec laquelle d'ailleurs Freud n'est pas d'accord. Il le dit dans *Le Mot d'esprit*.

Ca, c'est donc la définition kantienne. La définition de Lipps lui-même, c'est que le comique repose sur le fait qu'un élément insignifiant, qui normalement ne devrait pas prétendre à beaucoup d'énergie propre, s'en approprie quand même, et qu'on s'aperçoit ensuite que ce n'était rien, trois fois rien – cela provoquant le fait comique. Quelque chose fait semblant d'être important, d'avoir du sens, et puis ça se dégonfle, l'attention baisse, et nous avons le plaisir du comique.

Un des exemples qu'on trouve, c'est celui où on annonce la visite d'une personnalité importante: quelqu'un apparaît à la porte, et ce n'est pas cette personne mais un mendiant. Lipps trouve ça très drôle, et il explique ça par le fait que le mendiant était effectivement pour un instant la personne importante. Ensuite, on renvoie à sa nullité le mendiant, et il y a donc ce mouvement facile vers un rien, et c'est drôle.

La particularité du comique serait donc, insiste Lipps, la légèreté des moyens par lesquels on obtient cette baisse de l'attention. il dit même que c'est si facile qu'il y a, à la fin, une petite déception, un peu de déplaisir qui est nécessairement présent, mais dont la quantité est variable.

A partir de ce concept du comique, on peut distinguer ensuite entre un comique objectif et un comique subjectif. Le comique objectif est ce qui a lieu quand nous attendons quelque chose qui devrait avoir de l'importance, de la signification, et qu'on rencontre seulement, dans la vie, du non-signifiant – c'est l'exemple du mendiant qui est une rencontre dans la vie courante. Le

comique subjectif, par contre, c'est quelque chose que nous produisons. Nous produisons volontairement cet effet comique – le mot d'esprit faisant partie de cette catégorie.

La thèse principale, c'est donc que quelque chose de nul se met à la place de quelque chose d'important, de quelque chose qui a du sens. Lipps dit quelque part que c'est toujours situé dans un champ sémantique: ce ne sont pas des objets de la perception mais des objets qui ont du sens. Il y a donc, au cœur du comique, de la tromperie : l'effet comique apparaît quand ce qui semble avoir du sens se révèle comme étant du non-sens, c'est-à-dire quand il y a perte de sens. Selon cette thèse, c'est le sens qui attire l'attention, le non-sens qui apporte la résolution, et, avec elle, la satisfaction.

Si on prend, par exemple, le mot d'esprit de Heine que vous connaissez tous, le mot d'esprit du baron Rothschild qui traite Heine d'une façon tout à fait *famillionnaire*, nous voyons que Lipps va expliquer que nous tolérons dans un premier temps ce mot étrange de *famillionnaire* parce que nous comprenons que Heine veut dire quelque chose avec ce mot, que ça veut dire quelque chose, mais que, dans un deuxième temps, nous prenons connaissance de la nullité et du non-sens de ce même mot. Ca se dégonfle, ça fond, ça se dissipe, ça se réduit à rien, à néant, et c'est plaisant.

JAM. – Si vous permettez je voudrai arrêter votre exposé une seconde sur ce point. Vous vous souvenez que nous avions discuté déjà sur sens et non-sens avec Bernard Nominé, et que j'avais rappelé ce que Lacan souligne dans son "Instance de la lettre" quand il présente la métaphore, et spécialement la métaphore moderne de *"L'amour est un caillou brillant sous le soleil"*, à savoir que la métaphore se situe exactement au point de passage où le sens se produit dans le non-sens, c'est-à-dire à ce point de passage où Freud a montré que quand il est franchi à rebours se produit le *Witz.* Autrement dit, Lacan nous propose une définition contrastée entre la métaphore et le *Witz* – le *Witz* étant une métaphore à l'envers. Il nous présente donc implicitement le *Witz* comme répondant à la formule: *le non-sens se produit dans le sens*.

Or, c'est exactement ce que nous apprenons avec cette théorie de Lipps. Selon lui, l'effet comique vient de ce qu'on part, dans un premier temps, d'un certain domaine de sens. Puis il y a l'exemple du mendiant: à la place prévue, on voit, au lieu du magnifique conférencier, arriver le mendiant. C'est là, deuxième temps, que le non-sens se produit exactement dans le sens. C'est ce point de passage que Lacan signale implicitement dans "L'instance de la lettre". Puis après, troisième temps, vient l'expulsion de cet élément de non-sens, avec la décharge qui s'ensuit sous la forme du rire :

Domaine du sens

Non-sens dans le sens (énigme)

Expulsion par le rire

Il faut ces trois temps. D'abord un domaine de sens qui existe, puis du non-sens qui se produit dans le sens, et enfin le non-sens expulsé, ramené au rien qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être. Mais, au temps 2, le nul se fait prendre pour quelque chose, et c'est là exactement, me semble-t-il, le non-sens dans le sens que Lacan souligne implicitement dans "L'instance de la lettre".

M. TURNHEIM. – *Je continue avec le deuxième temps qui est l'article de Eymans en 96.*

Eymans, au contraire de Lipps, ne croit pas à l'effet comique de la nullité finale, et il ne croit pas non plus à la tolérance initiale face au mot étrange, comme par exemple le mot de *famillionnaire*. Il pense au contraire que le mot étrange laisse d'abord perplexe, que c'est pour nous une énigme. Quand nous le rencontrons, nous sommes sidérés, il y a "stupéfaction" – mot cité par Freud et aussi par Lacan dans "Kant avec Sade". Puis, dans un deuxième temps, nous nous apercevons que ça veut quand même dire quelque chose, nous comprenons : il y a du sens. C'est cette "illumination" comme le dit Eymans, cette illumination du deuxième temps, qui est à l'origine de la détente qui est condition du plaisir, à l'origine du relâchement qui va produire le comique.

Nous avons donc deux interprétations diamétralement opposées d'un même exemple, où on peut certes dire que pour les deux c'est le mot bizarre qui attire d'abord l'attention, mais où l'on voit que l'effet du mot étrange repose pour Lipps sur une tromperie qui sera dénoncée par la suite, et que pour Eymans, au contraire, ce même mot constitue plutôt une boîte fermée qu'il s'agit d'ouvrir pour découvrir son contenu. Comme il le résume très bien dans son article, l'attente, le suspens se trouve pour Lipps du côté du sens, et le relâchement dans la découverte de l'absence de signification. Mais, pour lui, c'est l'inverse, à savoir que c'est la non-compréhension initiale qui produit le suspens, et la compréhension qui produit la détente.

JAM. – Il dit peut-être quelque chose de plus étonnant. Si on reprend le schéma à trois temps que j'ai fait tout à l'heure, on a l'impression qu'il prend, comme premier temps, le temps 2 qui est le non-sens. Il commence son analyse par le non-sens, par l'énigme – on ne sait pas ce que ça veut dire – et ensuite on comprend le mot d'esprit. Fait donc défaut le temps 3 de l'expul-sion. On a le sentiment que Lipps ajoute ici qu'il faut quand même que ça se produise dans le domaine du sens. Il repousse donc l'analyse d'un cran. Peut-être qu'un certain embrouillamini, qu'on va voir dans la suite du débat, tient à ça.

M. TURNHEIM. – Il s'agit maintenant de voir comment ce mécanisme va être mis en rapport avec le principe du plaisir. Lipps insiste sur la satisfaction à travers le non-sens, mais c'est, il faut le dire, un non-sens plutôt pauvre. C'est une banalité, une platitude. Eymans, au contraire, voit la satisfaction, la détente, du côté de la découverte du sens. Non pas, comme je le pensais au début, une découverte de la richesse du sens, mais ce qu'il appelle un sens raisonnable.

JAM. – En quelque sorte, Eymans, il est content quand il arrive à s'expliquer le mot d'esprit. C'est quand il comprend : *Mais oui ! famillionnaire, c'est à la*

fois millionnaire et familier. C'est presque au moment de l'explication qu'il est content.

M. TURNHEIM. – Quand il y a résolution de l'énigme.

JAM. – Il n'est pas content quand il est surpris, il est content quand il se l'explique.

M. TURNHEIM. – Abordons maintenant la réponse de Lipps en 98, qui est amusante parce qu'il va décrire, dans les termes mêmes de la théorie en question, c'est-à-dire dans les termes mêmes de Eymans, l'effet que lui a fait le travail d'Eymans. Il va dire qu'il a été d'abord sidéré de devoir constater qu'il puisse y avoir une différence entre l'interprétation de son estimable collègue et lui-même, mais qu'ensuite – soulagement – il s'aperçoit que cette différence n'était que du semblant. Il a dû rire quand il a découvert qu'il n'y avait pas tellement de différence entre eux, qu'ils sont au fond d'accord.

JAM. – Ah ! Il faut savoir à quel moment il a ri. L'un et l'autre ne rient pas au même endroit.

M. TURNHEIM. – Oui, mais il maintient sa thèse qu'on rit quand on s'aperçoit que ce n'était rien.

JAM. – Ils sont donc d'accord tous les deux sur le fait qu'on rit à la fin *(rires de l'assistance)*. Pourquoi riez-vous, là ?

M. TURNHEIM. – Lipps, un an après, pense donc, après la lecture de l'arti-cle de Eymans, qu'il faut distinguer trois temps et pas seulement deux. En prenant cet exemple à rebours, il dit que le mot *famillionnaire* apparaît d'abord comme quelque chose d'étrange qui nous sidère justement parce qu'il ne veut rien dire. C'est une interruption dans un contexte de sens. On ne sait pas ce que ça veut dire. Il appelle ça "le premier stade de sidération", qui serait encore en-deçà de tout sens possible.

Ensuite, deuxième stade, nous nous apercevons non seulement que ce mot comporte un sens, mais qu'il est aussi d'un sens extrêmement riche. C'est ce qu'il appelle le deuxième stade de sidération ou "stade de la compréhension sidérante".

Puis, il y a un troisième stade qu'il appelle "stade de la compréhension de deuxième degré", et qui est son vieux stade où l'on découvre comment c'est fabriqué. Il appelle ça *"l'illumination complète"*. Il ajoute le mot de *complète* au deuxième temps de Eymans.

JAM. – Je trouve que ça a quand même un très grand effet comique que de percevoir cette division des différents stades de la compréhension. Au début, le mot d'esprit, ça les met par terre. Ils sont complètement renversés. Après, on se dit que, quand même, ça veut dire quelque chose : *il était certainement amusant, ce monsieur, avec son mot d'esprit...* Et puis enfin, on a compris comment ça fonctionne: joie générale, thèse... Je trouve ça assez saisissant.

Lipps et Eymans, c'est un peu comme Auguste le clown blanc devant le clown comique, les deux se rejoignant progressivement. On a l'impression que l'illumination complète, c'est vraiment quand ils écrivent leur article sur les mécanismes. Encore qu'on pourrait sans doute distinguer des compréhensions de plus en plus complexes de ce dont il s'agit.

M. TURNHEIM. – Dans ce deuxième travail, Lipps caractérise donc le troisième stade, l'effet comique, par le fait qu'on a tout compris, qu'on a éventé la mèche, qu'on a découvert le pot aux roses. C'est la dissipation qui produit l'effet comique. On ne comprend pas tout de suite comment c'est possible quand il y a un mot d'esprit qui articule une pensée de valeur, mais Lipps insiste en disant qu'en ce cas on va découvrir aussi la nullité psycho-logique, c'est-à-dire la futilité des moyens par lesquels ce sens prétentieux a été produit. Même s'il y a un mot d'esprit qui articule un sens intéressant, les moyens auront été dérisoires – dérisoires par rapport à ce que Lipps appelle la façon normale de penser et de s'exprimer.

Maintenant, très rapidement, je parlerai du deuxième article de Eymans qui est de 99.

Il dit qu'il est presque entièrement d'accord avec la réponse de Lipps, mais qu'il reste tout de même quelques petites divergences : c'est vrai qu'il peut y avoir trois stades, qu'il peut aussi y avoir reconnaissance de quelque chose d'alogique à la fin, mais Lipps n'a pas le droit de généraliser car il peut y avoir des effets comiques qui s'arrêtent au deuxième stade où l'on découvre le sens.

Freud tranche cette querelle sur le sens dans le non-sens au cinquième chapitre de son livre sur le Witz, ou plutôt, cette querelle, on peut dire qu'il ne va pas la trancher. D'une certaine manière, il va garder l'ensemble des membres dispersés qu'il trouve chez les deux auteurs. Il pense, en effet, que l'efficacité du mot d'esprit provient aussi bien du sens comme l'affirme Eymans, que du non-sens comme l'affirme Lipps, parce que la simultanéité de mouvements différents est le meilleur garant de la satisfaction.

Le mot d'esprit repose sur une tromperie mais – et c'est ça qui est important – c'est une tromperie jusqu'à la fin : plus nous sommes trompés, mieux ça marche. Quelque part dans le chapitre V, il dit que nous nous illusionnons constamment quant à la répartition des deux aspects, surestimant tantôt la qualité du mot d'esprit en raison de notre admiration pour la pensée qui y est contenue, tantôt, à l'inverse, la valeur de la pensée à cause du plaisir que nous procure l'habillement spirituel. Nous nous illusionnons donc. Nous ne savons pas ce qui nous fait plaisir et de quoi nous rions.

Cette ignorance terminale est, me semble-t-il, la différence principale par rapport à Lipps et Eymans – ce qui permet de dire qu'il ne s'agit pas du même sujet chez Freud et chez eux. En effet, aussi bien pour Lipps que pour Eymans, l'effet du mot d'esprit repose finalement sur le fait que le sujet maîtrise à nouveau la situation : ou bien pour Eymans en comprenant le sens, ou bien pour Lipps en comprenant que ce n'était que du semblant. Mais, pour Freud, l'efficacité du mot d'esprit dépend justement du relâchement de la maîtrise – relâchement qui persiste au moment même de l'effet comique.

Il m'a donc semblé, en lisant ces deux auteurs et Freud, que l'attitude de Freud face au phénomène du mot d'esprit témoigne de quelque chose comme

d'un geste fondamental de son enseignement. Il dit, en quelque sorte, que c'est ainsi mais qu'il y a encore autre chose en plus, et surtout qu'il y a les deux à la fois.

Même s'il n'y a pas de parallélisme complet, on trouve peut-être déjà ce même geste dans La Science des rêves, quand Freud dit qu'il y a accomplissement du désir dans le rêve, mais que, plus profondément, il y a que le sujet veut continuer son sommeil. Nous avons à nouveau le même geste avec l'introduction de la pulsion de mort. Donc, peut-être que Freud, comme Jacques-Alain Miller semble l'indiquer, a eu d'emblée l'intuition d'une sorte de double mouvement, d'une pulsation.

Je ferais une toute dernière remarque. Jacques-Alain Miller, la dernière fois, a fait allusion à une relation possible entre mot d'esprit et interprétation, et je trouve qu'il y a un passage intéressant dans le cas du petit Hans par rapport à cette question.

A un certain endroit, plutôt au début, Freud nous dit d'abord, par rapport au symptôme du petit Hans qui a peur des chevaux, qu'il ne faut surtout pas penser que la peur de Hans serait – c'est son mot – une *"bêtise"*. La névrose ne dit rien de bête, pas plus que le rêve, dit Freud. Mais, curieusement, une page plus loin, on apprend qu'il conseille au père de Hans de dire à son fils que l'histoire avec les chevaux est une bêtise et rien d'autre. Il dit, bien sûr, que c'est une bêtise parce que le symptôme de Hans a un sens plus profond qui est que le petit Hans veut être dans le lit de sa mère, mais ce double emploi du mot bêtise, qui est, si l'on veut, contradictoire, m'a quand même frappé. Voilà.

JAM. – Je remercie Turnheim de nous avoir apporté cet exposé qui contient des informations qui ne sont pas faciles à réduire, d'autant plus qu'il nous en a donné une présentation absolument structurée et qui situe parfaitement la question. Je ne dirai pas *parfaitement*, parce que je n'ai pas moi-même étudié les textes auxquels il s'est référé, mais enfin, il situe de façon très convaincante la position de Freud.

Au fond, il a souligné que ce n'est pas le même sujet chez Freud et chez ces deux auteurs. Pour Freud, il est tout à fait essentiel, au contraire de Lipps et Eymans, de distinguer le mot d'esprit et le comique. On peut dire que le sujet de ces deux auteurs est au fond la conscience. C'est défini avant tout par la conscience, et la conscience qui attend du sens. A cette conscience qui attend du sens, on fourgue, si je puis dire, un élément déconcertant, un mot d'esprit qui ne répond pas aux critères du *dire comme il faut*, un mot d'esprit qui est un usage au fond abusif du langage, et qui est aussi déplacé que le mendiant dans la salle de conférence.

Lipps et Eymans accumulent donc des termes pour désigner la surprise, la stupéfaction – ils ne disent pas indignation mais ça pourrait être dans la même veine – de cette conscience devant l'irruption de l'intrus. Pour eux, le moment où l'on est vraiment content, c'est le moment où on chasse cet intrus, où on le fait s'évaporer...

M. TURNHEIM. – d'une façon ou d'une autre.

JAM. – ... où on le fait s'évaporer d'une façon ou d'une autre. C'est quand la

conscience retrouve la maîtrise de la situation qu'il y a la satisfaction. C'est donc toujours une satisfaction de la conscience qui veut du sens. C'est ça qu'elle veut. Sa satisfaction est liée au rétablissement de la situation. Les deux auteurs sont finalement d'accord sur l'état final, même s'ils peuvent le situer d'une façon différente. Il me semble que vous avez expliqué qu'ils sont finalement d'accord sur l'état final...

M.T URNHEIM. – Oui, disons que Eymans voit quelque chose d'un peu sublime dans le mot d'esprit, tandis que pour Lipps c'est plutôt dérisoire.

JAM. – L'état final, c'est quand même un o*uf !*

M. TURNHEIM. – Surtout pour Lipps, mais aussi pour Eymans.

JAM. – Il semble donc, comme vous l'avez dit, que le sujet du mot d'esprit pour Freud est quand même très différent. Sa satisfaction n'est pas au niveau du processus de compréhension. Ca n'est pas une conscience qui va se satisfaire d'un sens plus ou moins dérisoire ou sublime.

Vous avez noté – et ça me paraît très juste dans le texte de Freud – que Freud dit, en quelque sorte: *vous ne savez pas ce qui vous fait rire, ce qui vous fait rire n'est pas le processus de compréhension.* En effet, lui, il veut montrer que le mot d'esprit, en dépit de l'analyse de ces deux auteurs, prend ses racines dans l'inconscient. On comprend mieux, grâce à votre exposé, le titre de Freud: *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* – facteur qui n'est pas du tout présent chez ces deux auteurs. Pour Freud, en définitive, ce qui nous fait rire, c'est la pulsion. C'est quand même la satisfaction de la pulsion qui est présente dans l'éclat de rire.

J'étais prêt à ajouter des commentaires à partir des chapitres IV et V, mais j'ai demandé également à quelqu'un qui m'a parlé de ça dans la semaine, de vous présenter aussi ses remarques, remarques que je ne voudrais pas différer à la fois prochaine. Je demande donc à Pierre Thèves de venir vous présenter ses remarques. Je ne suis pas sûr d'avoir le temps de répondre à ces deux exposés, et je le ferai donc à mon retour, après l'interruption des vacances. Pierre Thèves est parti d'une notation dans les *Ecrits*, dans "Situation de la psychanalyse en 1956", où Lacan parle de *"l'altière altérité*" dans le mot d'esprit.

PIERRE THEVES. – Je remercie Jacques-Alain Miller de m'avoir proposé d'intervenir à son cours. Il reste un quart d'heure et je ne vais pas pouvoir tout développer. De toute façon, il m'a toujours semblé qu'en construisant son Graphe, Lacan n'avait pas tiré toute la portée, tout le suc du *Mot d'esprit* de Freud, et que c'est vers quoi Jacques-Alain Miller semble justement s'acheminer.

Jacques-Alain Miller a rappelé qu'il n'y a que des mots d'esprit tendancieux ou pulsionnels, mais qu'être obscène, calomnieux ou cynique de façon spirituelle, ne saurait se faire qu'à mi-mots, en n'attaquant pas l'Autre de front, car la satisfaction pulsionnelle que produit le mot d'esprit revient aussi à l'Autre. La satisfaction que le mot d'esprit occasionne est le fait de deux. On est deux

pour faire un mot d'esprit. Quel est ce deux que le mot d'esprit met en rapport? Telle me semble être la question que pose l'ouvrage de Freud sur le *Witz*. Pour cela, j'ai essentiellement lu les pages 146 et 154 de l'œuvre complète de Freud, et les pages 243 et 255 de la traduction française.

Est-il possible de lire Le Mot d'esprit de Freud à partir de la question posée dans le *Séminaire XX* autour du S_2, quand Lacan questionne *: "Est-ce d'eux que ça parle ?"* Est-ce qu'un mot d'esprit parle d'eux ? On peut jouer sur l'homophonie avec le chiffre deux. Autrement dit : quel est le deux que le mot d'esprit met en situation mais dans un non-rapport ?

C'est évidemment à cette condition-là que le mot d'esprit représente un bien-dire qui fait mouche, c'est-à-dire acte et interprétation. Le mot d'esprit, en effet, comme nous le dit Lacan, joue et gagne. Le mot d'esprit ne serait pas un "à qui perd gagne", mais un "à qui perd joue et gagne". Ce n'est pas forcément le cas des autres formations de l'inconscient.

La deuxième chose que je dirais, c'est qu'il m'est revenu, en écoutant Jacques-Alain Miller la semaine dernière, cette phrase de Lacan, page 466 des Ecrits, où il compare le comique et le mot d'esprit : *"Car ce sont les mêmes pulsions dont la présence distancie le trait d'esprit du comique, de s'y affirmer sous une plus altière altérité."*

Ca me semble être un énoncé important que ce couple de la présence des pulsions et d'une plus altière altérité. Ceci avec le verbe affirmer, comme quoi les pulsions s'affirmeraient plus dans le mot d'esprit que dans les autres formes de l'esprit.

On peut reconnaître dans cette expression de Lacan, une anticipation du mathème S de A barré. Mais du fait d'instituer alors la présence pulsionnelle sous cette altière altérité au moyen d'une affirmation spécifique de la pulsion dans le mot d'esprit, ne peut-on pas conclure que par là le mot d'esprit se distancie des autres formations de l'inconscient ? C'est ce que je vais examiner. Pour ce, je reprends la distinction que vous trouvez dans *Le Mot d'esprit* et que Jacques-Alain Miller a problématisée la fois dernière avec la différence entre effet et produit : effet de sens, effet de sujet, et produit de plus-de-jouir. C'était comme une grille qui m'a aidé sur un binaire chez Freud dans le travail du mot d'esprit.

Je vous donne deux termes allemands de Freud : *Aufhebunglust*, "plaisir de la levée", que le traducteur, par ailleurs excellent, traduit ici d'une façon fautive par "plaisir de suppression". Ca me semble justement être un point important dans l'œuvre de Freud. Ce n'est pas un plaisir de suppression du refoulement, mais un plaisir de levée du refoulement, à entendre comme une levée partielle.

JAM. – Excusez-moi, mais le *Aufhebunglust* n'est pas un terme qui est très utilisé dans *Le Mot d'esprit.* Je voulais vous demander si votre référence est bien la grande note de Freud à la fin du chapitre IV. C'est presque le seul endroit où je me souviens avoir vu ce terme. Freud fait cette grande note où il rattrape quelque chose qu'il n'avait pas vu avant. C'est très singulier, une grande note comme ça, à la fin d'un chapitre...

Donc, dans cette note, Freud oppose, si mon souvenir est bon, le noyau et l'enveloppe du mot d'esprit. Le mot d'esprit a un noyau qui est l'ancien plaisir,

et il a une enveloppe qui est l'*Aufhebunglust,* c'est-à-dire que son enveloppe est en quelque sorte le plaisir qu'on retire de la levée du refoulement.

P. THEVES. – Tout à fait.

JAM. – Et ça répond assez à l'opposition des deux niveaux. Il y a ce que Freud appelle le noyau de l'ancien plaisir, c'est-à-dire le *Lust* du premier niveau, et ce qu'il appelle l'enveloppe. C'est au fond le schéma de Lacan, mais construit de façon concentrique, comme si on continuait les lignes. L'enveloppe c'est le plaisir, qui, lui, a affaire avec une levée du refoulement, tandis que l'ancien plaisir, celui qui tient au pur fonctionnement signifiant, n'est pas refoulé au même sens que le plaisir de la pulsion. La pulsion, elle est vraiment devant le barrage du refoulement, tandis que le plaisir ancien, c'est-à-dire le plaisir du babil de l'enfant, des assonances, du non-sens, etc., ne rencontre pas un refoulement aussi puissant. C'est une censure sociale : on dit que ce n'est pas sérieux, qu'il ne faut pas parler comme ça. Une fois chassé le mendiant qui est arrivé, on n'attend pas que le professeur d'université se mette à dire *baba bobo,* etc. S'il fait ça, il ne vaut pas mieux que le mendiant. On rappelle même le mendiant. D'ailleurs, Freud rappelle qu'il y a plusieurs personnes faisant des mots d'esprit qui ont peu l'air de mendiants. Il rappelle qu'une fois quelqu'un est allé dans la famille Heine et qu'en bout de table il y avait quelqu'un qui avait l'air un peu cradingue, que personne ne prenait très au sérieux, et que ce n'est que plusieurs années après que cette personne s'est aperçu que le mendiant de la famille était le grand Heine.

Il y a donc, pour Freud, un noyau de plaisir ancien, et puis, au-dessus, il y a l'enveloppe. Il dit qu'il y a un plaisir propre qui tient au fait qu'on a levé le refoulement, et c'est ce qu'il appelle l'*Aufhebunglust.*

P. THEVES. – Ca intervient avant la note elle-même, c'est-à-dire avant qu'il y ait le chiffre 1 pour renvoyer à la note. Il y a : *"Le plaisir qu'il produit, que ce soit le plaisir de jouer ou le plaisir de supprimer..."* Ce "plaisir de supprimer", j'ai dit que je proposais de ne pas le traduire ainsi, et vous voyez qu'il y a cette référence juste avant la note.

JAM. – Le plaisir de supprimer, en effet, ce n'est pas clair. Vous avez raison. C'est le plaisir de la levée de ce que Freud appelle là plutôt inhibition que refoulement. Dans *Le Mot d'esprit,* c'est tout ce qui est de l'ordre du barrage, et il n'y a pas une mise en place très différenciée entre refoulement et inhibition.

P. THEVES. – A l'autre bout de tout ce travail du mot d'esprit, se situe l'autre terme du binaire qui est le plaisir de la levée de cette charge, donc un plaisir de détente, un plaisir de détente après tout ce travail. Turnheim et Jacques-Alain Miller en ont parlé tout à l'heure.

Il y a aussi quelque chose sur quoi je n'insisterai pas, faute de temps. Il m'a semblé que ce binaire est fabuleusement intéressant. Je ne le développerai pas, mais vous pouvez imaginer que le travail du mot d'esprit est cette tension de la levée partielle du refoulement vers une levée totale identifiée par le rire, accréditée par le rire des auditeurs dans le salon. Je pense qu'il y a là une *piste*

absolument riche sur les dépassements du signifiant, tant chez celui qui fabrique le mot d'esprit en silence, que dans la production du rire provoqué chez l'Autre. Quand on lit un peu minutieusement Freud, on voit qu'il montre que ce binaire représente tout le travail à l'œuvre. Je ne le développerai pas mais c'est très illuminant.

Ce binaire permettrait même de faire une classification, de faire toute une rhétorique du mot d'esprit avec les quatre discours, les quatre discours qui permettraient de mettre tantôt à telle place ce qui est du ressort du plaisir de la levée partielle, et tantôt ce qui est du ressort du plaisir de la levée de la charge. Selon les quatre discours, ces deux termes se baladeraient. Vous avez le rire du capitaliste, vous avez le rire du maître, etc. Vous avez aussi le tra-vail de l'esclave, et j'en passe...

JAM. – Je trouve ça très suggestif. En effet, au lieu de dire *le* rire, vous cherchez à le différencier selon les discours. Vous ne l'avez pas développé ? C'est intéressant.

P. THEVES. – Vous êtes parti de là la fois dernière. Vous avez situé l'effet de sujet dans le discours analytique quand vous avez différencié effet et produit. Vous avez alors pris le discours du maître. Donc, l'effet de sujet, il se situe sous la barre et est surplombé par S_1.

JAM. – Où est-ce que se produit le rire dans les discours ?

P. THEVES. – C'est pour ça que je vous ai dit incidemment, mercredi dernier, qu'il n'est pas sûr que le mot d'esprit tendancieux soit comme tel quelque chose qui fasse rire. Tous les mots tendancieux, c'est-à-dire à base pulsionnelle, ne font pas rire. Ils ne font pas rire parce que les mots d'esprit obscènes et injurieux blessent l'autre, qui ne saurait rire.

JAM. – Vous parlez là de l'autre en tant qu'il est la victime du mot d'esprit, mais Freud prend bien soin de dire que c'est le troisième qui rit. Ce n'est pas la victime. On fait rire le troisième qui est présent, et qui peut être le salon, etc. Donc, effectivement, le deuxième, il rit jaune, ou il ne rit pas du tout.

P. THEVES. – Tout à fait. Si vous permettez un parallèle dans ce grand raccourci, je dirai que, dans le discours du maître, cette détente au cœur du salon est un rejet. Puisque l'autre rit jaune, c'est une levée tout à fait partielle. L'autre, il est vilipendé, il est attaqué, et l'effet de détente est en fait un rejet en bonne et due forme, qui certes fait rire le tiers, mais ne fait pas rire celui auquel le mot d'esprit tendancieux s'adresse.

JAM. – Il s'adresse au troisième aux dépens du deuxième.

P. THEVES. – Puisque c'est aux dépens, il n'y a pas dans cet acte-là, dans ce mot d'esprit tendancieux, ce que Freud appelle un acte complet. Certes, pour le salon oui, mais aux dépens. Il y a donc comme un rejet. Le salon, lui, il se détend, mais pas le deuxième. Il n'y a donc que levée partielle du refoulement,

puisque, dans un idéal d'acte complet, l'injure, la calomnie, l'obscénité – et c'est là, me semble-t-il, l'hypothèse de Freud – passent intégralement, c'est-à-dire également à celui à qui s'adresse le mot d'esprit.

Donc, par artifice, je mettrai la question du produit à la place de petit a dans le discours du maître. Enfin... c'est au fur à mesure. Quand je dis acte complet, ça suppose effectivement la levée totale du refoulé, le retour en tant que tel. C'est l'idéal du mot d'esprit. Freud déploie tout ce trajet.

JAM. – Je pense qu'on n'est pas au terme de ce que vous voulez dire, mais je voudrais faire une remarque sur la phrase de Lacan que vous avez signalée. Vous avez rappelé que Lacan, en 1956, donne une grande place à la pulsion dans le mot d'esprit. On ne peut donc en effet pas dire qu'il méconnaît la pulsion, qu'il ne s'occupe que du travail formel du signifiant, puisqu'il indique bien explicitement l'importance des pulsions dans le mot d'esprit. Mais, si on se reporte à la page 466 – je me suis trouvé la commenter partiellement l'année dernière ou il y a deux ans – qu'est-ce qu'on trouve ? Lacan, en effet, y parle des pulsions, et il en parle pour dire que contrairement à la façon dont on a lu Freud, les pulsions ne sont pas une affaire de biologie, et que l'exemple du *Witz* est là en effet probant. Lacan le dit d'abord d'une façon un peu vague : les pulsions *"se structurent en termes de langage."* Mais il faut voir qu'on est là sur la voie qui va le conduire, dans son Graphe, à faire intégralement de la pulsion une chaîne signifiante. Bien sûr qu'il ne méconnaît pas les pulsions, mais il ramène tout ce qu'il en est des pulsions à un fonctionnement signifiant.

Qu'est-ce que c'est que cette affaire d'altière altérité que vous avez signalée? Ca vient au moment où Lacan oppose très précisément les pulsions dans les rêves et les pulsions dans le *Witz.* D'ailleurs, en bas de page, vous avez cette note : *"Qu'on entende que ce n'est pas ici un air de bravoure, mais une remarque technique que la lecture du* Witz *de Freud met à la portée de tous*." Il s'appuie donc explicitement sur le texte de Freud – et sur quoi précisément ? Il s'appuie sur le chapitre VI, il s'appuie sur le chapitre où Freud compare méthodiquement le rêve et le mot d'esprit.

Que dit Freud ? Il montre que la pensée vient au rêve quand il y a une baisse de l'investissement. Le rêve ne recule pas à s'exprimer par une voie régressive puisqu'on revient à la production d'images hallucinatoires. Pour Freud, le rêve témoigne d'une régression hallucinatoire, alors que le *Witz* n'a absolument pas ce caractère. Dans le *Witz,* au contraire, il n'y a aucun élément régressif, et puis on n'y voit pas ces images hallucinatoires comme dans le rêve. Dans le *Witz*, le processus est hautement socialisé. Il est essentiel au *Witz* qu'il soit communicable – Freud insiste là-dessus dans le chapitre V – et que l'auditoire reconnaisse que c'est un mot d'esprit.

Autrement dit, le rêve a beaucoup plus de liberté dans l'expression, n'a pas du tout besoin de s'occuper de la compréhension, de ce qui est drôle ou de ce qui ne l'est pas. Le rêve est libéré de ça, et évite par là-même l'inhibition. Il y a une sorte de liberté, la liberté de rêver les bêtises, de rêver les non-sens tranquillement. C'est pourquoi, à cet égard, le rêve est plus proche de l'inconscient, puisque toute cette élaboration du rêve est pour Freud le type même du travail *infantile* de l'inconscient.

Mais au contraire, dans le mot d'esprit, l'auditoire, la société sont présents,

et le mot d'esprit joue avec l'inhibition. Il faut qu'il y ait des inhibitions pour qu'on soit amené à les tourner avec un *Witz* spécialement spirituel. C'est pourquoi les pulsions n'ont pas la même présence dans le rêve et dans le mot d'esprit. Freud dit d'ailleurs que dans le rêve, il y a le *Wunsch*, le désir, et que c'est avant tout dans le *Witz* qu'on perçoit le mieux la pulsion. C'est pourquoi Lacan est précis là-dessus. Il dit que *"les pulsions dans les rêves se jouent en calembours d'almanach"*, mais que dans le *Witz* proprement dit, *"les mêmes pulsions"* s'affirment *"sous une plus altière altérité"*.

Pourquoi y a-t-il une plus grande altérité des pulsions dans le mot d'esprit ? C'est parce qu'il y a la barrière. Alors que dans le rêve, on rêve tranquillement d'images absurdes, etc., il y a, dans le *Witz*, la barrière de l'inhibition et du refoulement, et le fait qu'il faut jouer avec ça. Je dirai donc que la plus *"altière altérité"* renvoie au deuxième étage du Graphe que Lacan est en train de construire à cette date. Qu'est-ce qui est altier, sinon ce qui est le plus haut ? C'est donc comme si le rêve fonctionnait plutôt au premier étage du Graphe – fonctionnement automatique même de l'inconscient que souligne Freud – et comme si c'est avec le *Witz* que les pulsions rentreraient vraiment en jeu. C'est vraiment dans le *Witz* qu'on voit comme elles sont différentes, plus hautes, y compris topographiquement. Voilà comment, rapidement, j'explique ce *"altière altérité"* des pulsions dans le *Witz*.

Eh bien, je ne peux pas mettre un point final à cette série sur le *Witz*, puisque nous la reprendrons la fois prochaine qui est le 15 mai, le mercredi 8 mai étant, paraît-il, férié.

XVII

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 15 mai 1996

Nous reprenons sur le *Witz* de Freud que nous ont introduit Turnheim et Thèves la dernière fois.

J'ai fait une place, dans le cours de cette année, au commentaire du texte de Freud - cours de cette année qui est installé sur le belvédère que nous procure le *Séminaire XX* de Lacan, dans la mesure où ce *Séminaire XX* retrouve, récupère une thèse tout à fait première de Freud.

Cette thèse, c'est que l'activité psychique, et précisément le travail où elle s'investit, la dépense d'énergie qu'elle suppose, a pour finalité le plaisir, voire la jouissance. Le *Séminaire XX* de Lacan adopte cette perspective freudienne, celle du *Witz,* celle qui dirige Freud dans son investigation, et que j'accentue en sélectionnant cette phrase de Freud qu'on trouve dans son texte: *"L'intention du mot d'esprit est de produire du plaisir."* Cette intentionnalité est celle-là même que Lacan attribue à la pulsion dans ce qui est son Graphe.

Toute la problématique du *Séminaire XX*, qui questionne le langage non pas quant à sa structure mais quant à la satisfaction qui s'y trouve impliquée, procède - c'est au moins ainsi que nous l'ordonnons aujourd'hui - du *Mot d'esprit* de Freud. Quand Lacan formule – d'une façon qui fut et qui peut-être reste encore jusqu'à aujourd'hui si surprenante – que le *Lustprinzip* est ce qui se satisfait du blablabla, il reformule ce qui est non seulement impliqué mais énoncé dans cette oeuvre de Freud. C'est de là qu'il peut poser que le signifiant travaille pour la jouissance – ce qui est sa conclusion tirée de la thèse freudienne. C'est assigner, à la chaîne signifiante, la même trajectoire que la pulsion.

Ce n'est que d'un premier moment, trop fidèle peut-être à la linguistique structurale dont Lacan s'inspire, que le signifié apparaît comme l'effet fondamental du signifiant. Mais toute l'élaboration de *Encore* est faite pour marquer l'indépendance relative du signifié par rapport au signifiant dont l'équivoque est l'expression la plus patente. Ce qui se maintient comme le produit constant du signifiant, c'est, entre guillemets, le "plus-de-jouir" qu'il emporte avec lui. C'est de là que Lacan nous propose une nouvelle doctrine du signifiant par rapport à celle qu'il a rendue classique, et qui installe ce qu'il désigne par petit *a* à la place du symbole du signifié, petit *s*.

Voilà ce que je propose comme perspective, ne serait-ce que pour relire comme il faut le *Witz* de Freud.

Le premier Lacan s'est attaché avant tout, dans ce texte de Freud, au travail du mot d'esprit, à sa technique. Il n'y a sans doute pas, en effet, de texte de Freud qui soit plus détaillé sur ce qui concerne les jeux du signifiant, et même sur ce qui concerne la connexion entre ces jeux et l'instance de l'Autre, puisque Freud constate qu'une psychogenèse du mot d'esprit débouche nécessaire-

ment sur ce qu'il appelle un processus social. On ne peut pas se satisfaire de l'examen d'un sujet réduit à l'individu pour articuler l'ensemble du mot d'esprit et de ses effets. Il faut nécessairement joindre, connecter une instance autre que celle des interlocuteurs, autre que celle que l'homme qui fait le mot d'esprit et l'objet dont il se moque.

J'ai souligné que ce premier abord de Lacan, qui a marqué la compréhension classique que nous avons de ce texte de Freud, néglige, fait l'impasse, donne une place secondaire à ce qui pour Freud est fondamental, à savoir la finalité de *Lust*, la finalité de plaisir et de jouissance qui anime cette activité qui prend la forme du travail du signifiant.

J'ai dit aussi – je me permets de vous le rappeler étant donné le temps qui s'est écoulé depuis la dernière fois où j'ai parlé devant vous en compagnie de mes deux collègues – que *Le Mot d'esprit* de Freud est ce qui soutient et inspire le Graphe de Lacan. Freud, en effet, distingue constamment, dans ce texte, deux niveaux : le niveau où n'intervient pas la pulsion, et celui où la pulsion met au contraire le mot d'esprit à son service. C'est ce qui justifie Lacan de demander qu'on aille vérifier dans ce texte ses dires dans ses *Ecrits*, en particulier page 466.

Certes – peut-être en avez-vous fait la constatation en parcourant *Le Mot d'esprit* au cours de ces vacances – Freud complique ce schéma. Il multiplie les niveaux. Il se lance dans une psychogenèse qui comporte exactement quatre niveaux. Mais je vous montrerai que ce qui l'inspire dans cette construction, c'est de situer exactement à quel moment intervient la pulsion quand elle se surajoute au fonctionnement formel et combinatoire du signifiant. C'est la lecture de ce texte qui a inspiré à Lacan de distinguer dans son Graphe un étage formel et un étage proprement pulsionnel. Certes, il fait intervenir l'Autre avec un grand A dès l'étage inférieur du Graphe, faisant déjà, de cet étage premier, un fait de communication – ce qui, chez Freud, n'est pas mis en évidence, dans la mesure où l'Autre intervient essentiellement au niveau pulsionnel.

Un mot avant de reprendre le texte de Freud à bras le corps, un mot sur la page 466. Lacan allègue le *Witz* à l'appui de la thèse que les pulsions se structurent en termes de langage. C'est déjà, pour lui, revenir sur sa position initiale, celle qui s'exprimait dans "Fonction et champ de la parole et du langage", où les pulsions étaient rejetées dans l'imaginaire à partir d'un autre texte de Freud qui est l'*Introduction au narcissisme*. Se fondant sur ce texte, Lacan pouvait assigner la libido à la dimension imaginaire. C'est proprement une relecture du *Mot d'esprit* – relecture puisque ce texte se trouve déjà commenté dans "Fonction et champ" – qui le conduit à revenir sur cette position, à la corriger, pour marquer que les pulsions sont d'emblée appréhendées par Freud à partir d'une procédure langagière, qu'elles ont parfaitement leur place au centre du *Witz*.

Il en signale aussi, conformément au texte de Freud, la présence dans les calembours d'almanach qui sont ceux du rêve. On peut dire, en effet, que le rêve n'a pas tellement d'esprit, pas de quoi se faire s'écrouler de rire : ça joue sur le signifiant, ça a un petit air de mot d'esprit, mais sous une forme triviale. Mais la présence des pulsions s'affirment aussi bien dans le mot d'esprit proprement dit. Et donc, Lacan fait aller cette incidence des pulsions sur toute une

gamme, depuis, comme il le dit dans le texte, la trivialité jusqu'à la fines-se, depuis la trivialité du calembour dans le rêve jusqu'à la finesse du mot d'esprit. Et il met à part, toujours conformément au texte de Freud, le comique: *"Car ce sont les mêmes pulsions dont la présence distancie le trait d'esprit du comique"*. C'est là qu'il évoque la *"plus altière altérité"* – assonance qu'a relevée Pierre Thèves. Il faut bien dire qu'en cela Lacan suit le chapitre VII du *Mot d'esprit* où Freud s'interroge sur la place du *Witz* dans le comique, où, en un certain sens, il inscrit le mot d'esprit dans le comique, mais tout en l'en distinguant en raison des racines que le mot d'esprit trouve dans l'inconscient.

Au fond, pour Freud, le comique n'a qu'une relation négative avec l'inconscient. On peut dire que le comique est pour lui avant tout – je l'ai dit la dernière fois – un fait d'imaginaire. Il y a comique quand il y a comparaison entre l'un et l'autre, et quand l'un peut se sentir supérieur à l'autre. Mais le mot d'esprit, lui, n'est pas supporté par une structure duelle. Une structure ternaire y est foncièrement impliquée, où l'Autre est le tiers. Le lieu de naissance, la source du mot d'esprit, ce n'est pas la comparaison imaginaire, c'est – et c'est ce qu'il s'efforce de démontrer – l'inconscient et la pulsion.

Autrement dit, dans cette page 466, Lacan distingue le comique, les calembours du rêve, et le *Witz* proprement dit. Puis, conformément au texte de Freud, la présence des pulsions s'en distingue, sous une forme triviale ou fine :

1) Comique

2) Calembours (rêve)] **Pulsions** **triviales**

3) Mot d'esprit] **Pulsions** **fines**

Ceci étant rappelé, je me propose de prendre notre point de départ dans le chapitre IV du *Mot d'esprit*, qui porte sur la psychogenèse du *Witz*, pour nous remettre en mémoire ce qui a conduit Freud à cette mise en place d'ensemble, mise en place qui vaut la peine d'être pressée un petit peu parce que c'est pour nous une sorte de double, de fantôme du *Séminaire XX*.

Sous le nom de psychogenèse, c'est une étude des rapports que le signifiant entretient avec le plaisir qu'on peut en attendre, et de comment, avec quel statut, y intervient le signifiant. C'est une sorte d'histoire psychique du mot d'esprit, et une histoire qui semble suivre – on peut la lire comme ça – le développement du petit d'homme, qui commence par le jeu avec le langage, avec cette forme initiale de blablabla qu'est le babil infantile, et qui arrive jusqu'au mot d'esprit raffiné qu'on se répète à travers les âges.

Il y a donc un aspect développemental à cette psychogenèse, mais, en même temps, elle est strictement marquée par quatre scansions et se présente comme une succession de formes dont on s'aperçoit, à d'autres moments, qu'elles sont finalement assez contemporaines les unes des autres. Sous un aspect, on peu les ordonner diachroniquement: on commence par babiller et puis on finit par savoir dire son fait avec esprit à monsieur Untel, lui dire des

horreurs sous une forme savoureuse, apparemment aimable. Mais, sous un autre aspect, le sujet reste au prise avec ces quatre formes.

Je peux tout de suite vous donner des exemples pour vous indiquer cette perturbation de l'apparente chronologie que présente Freud. Freud signale bien que le savoir universitaire est tellement insupportable, tellement inhibant, qu'on ne peut pas dire un mot sans devoir le démontrer. Le démontrer, c'est encore trop dire. On ne peut pas dire un mot sans devoir le fonder dans les textes : *montrez-moi où Descartes a dit ça !* Le savoir universitaire est tellement écrasant, tellement étouffant, qu'il vous empêche, bien entendu, de babiller. On comprend alors, signale Freud, que les étudiants, après avoir dû avaler ce brouet infâme, éprouvent le besoin de faire des canulars, éprouvent le besoin de revenir à des stades assez archaïques de cette psychogenèse. Après un cours spécialement emmerdant, voilà que fusent les plaisanteries grossières.

Cette notation, elle est dans Freud. Je me demande d'ailleurs si ça dure encore. Peut-être pas tellement, puisque le savoir universitaire a pris un petit coup dans l'aile, au moins dans les sciences humaines. C'est déjà tellement peu cohérent qu'il n'est pas sûr que la tradition du canular se maintienne avec la même vivacité. Mais enfin, quand on passait des heures d'érudition obligée à l'Ecole Normale, le canular gardait encore une certaine vivacité. Il y avait grand plaisir, à la fin de l'année, à monter la revue de l'Ecole où on pouvait singer les professeurs. Sartre a fait ça en son temps et c'est resté célèbre. On le faisait encore dans les années 60. Freud signale que même les adultes, quand il doivent s'appuyer des congrès scientifiques plus emmerdants que nature, éprouvent le besoin de se retrouver autour d'un pot pour pouvoir plaisanter un peu du savoir qu'on leur a enfourné. Cette notation, pour ce que j'en connais, garde toute son actualité. Les formes apparemment dépassées dans la psychogenèse du mot d'esprit restent tout à fait contemporaines de notre existence.

Je peux encore amener à l'appui une remarque que fait Lacan, page 16 de *L'envers de la psychanalyse,* et qui est tout à fait congruente avec la remarque freudienne. Je vous lis d'abord la remarque de Freud, page 237 de la dernière traduction parue en français. Il évoque les canulars des étudiants, et il dit : *"J'ajouterais même que quand beaucoup plus tard, une fois devenu un homme mûr, il rencontre d'autres hommes à un congrès scientifique et qu'il se ressent à nouveau comme un élève en train d'apprendre, il faut qu'à l'issue de la séance ait lieu l'écho du café du Commerce, qui déforme jusqu'à l'absurde les connaissances nouvellement acquises, pour le dédommager de l'inhibition de penser qui est venue nouvellement s'ajouter aux autres."*

Dans *L'envers de la psychanalyse*, Lacan note que durant tout le temps qu'il faisait son séminaire à l'hôpital Sainte-Anne, la réaction essentielle de ses auditeurs était de se bidonner : *"Si j'avais à interpréter ce que je disais à Sainte-Anne entre 1953 et 1963, je veux dire en épingler l'interprétation – l'interprétation en un sens contraire à l'interprétation analytique, qui fait bien sentir combien l'interprétation analytique est elle-même à rebours du sens commun du terme –, je dirais que le plus sensible, la corde qui vibrait vraiment, c'était la rigolade. Le personnage le plus exemplaire de cette audience [...] était celui qui brochait mon discours d'une sorte de jet continu de gags."*

Voilà pour l'actualité de la remarque de Freud. Revenons à la psychogenèse

qu'il nous introduit.

La forme la plus développée, celle dont l'architecture est la plus complète et la plus complexe, c'est ce qui est traduit comme le *Witz* tendancieux et qui est, à proprement parler, le *Witz* pulsionnel, le *Witz* avec pulsion. Tel que Freud en reconstitue le développement, ça commence comme jeu, comme jeu de langage, comme jeu de purs signifiants, c'est-à-dire comme jeu qui laisse le sens de côté. On voit là ce qui ordonne la perspective de Freud. Comme point de départ, il prend le pur jeu du signifiant. Que veut dire *pur* ? Ca veut dire que le signifiant joue et s'assemble avec d'autres signifiants sans se préoccuper le moins du monde du signifié, c'est-à-dire du résultat de sens. Si on se souvient de la page 466 signalée par Thèves, c'est parce qu'il y a *altière altérité*. Cette asso-nance déjà nous chatouille l'oreille, on s'en souvient plus facilement.

Donc, ce qui ordonne la perspective de Freud, c'est de partir d'un niveau où le signifiant s'ébroue en liberté. Mais, progressivement, il faut prendre en compte le signifié. Il n'est pas reçu de donner place aux fantaisies du signifiant quand on fait un cours. Et quand je dis au copain : *Eh va donc*, *patate !*, là aussi ça fait sens. Ce n'est pas un sens très relevé. Je ne crois pas qu'on va le mettre dans la liste des mots d'esprit qui méritent d'être répercuté à travers les siècles, mais, évidemment, c'est au-dessus du niveau du jeu, et c'est ce que Freud appelle la plaisanterie. C'est quand on donne tout de même un petit quelque chose au sens, pour continuer éventuellement de s'amuser avec le signifiant.

Je vais, pour simplifier, vous mettre au tableau les quatre scansions freudiennes :

1) Le jeu
2) La plaisanterie
3) Le *Witz* encore innocent
4) Le *Witz* tendancieux, c'est-à-dire pulsionnel

Voilà les quatre étapes que Freud distingue, et qu'il distingue en partant d'un niveau où le signifié est égal disons à zéro. Dans la plaisanterie, du signifié il y en a quand même un peu plus. Dans le *Witz* innocent, c'est déjà un signifié intéressant. Et dans le *Witz* pulsionnel, c'est vraiment là qu'on rigole :

1) le jeu	**Sé = 0**
2) la plaisanterie	**Sé = Un peu plus**
3) le *Witz* innocent	**Sé = Intéressant**
4) le *Witz* pulsionnel	**Sé = Eclat de rire**

La thèse de Freud, c'est que quand on fait des mots d'esprit innocents, le rire qui s'ensuit est assez modéré. Le plaisir, dit-il, y est assez modéré. Un mot d'esprit innocent, ça ne fait presque jamais rire aux éclats. Le rire aux éclats, c'est le quatrième temps. Ce qui ordonne cette série, c'est donc cette implication croissante du signifié dans le jeu du signifiant.

A travers toutes ces formes, une constante se maintient, à savoir – je l'ai déjà dit – le *Lust.* Tout ça : babiller, faire des plaisanteries, faire des mots d'esprit innocents ou des mots d'esprit un peu corsés, tout ça travaille dans un seul but qui est le *Lust*, qui est de produire du plaisir. Le *Lust*, c'est la finalité.

J'ai indiqué rapidement que Freud distingue deux espèces de *Lust* dans le temps même où le *Lust* reste la constante. Il distingue d'abord ce qu'on peut appeler le *Lust* n°1, le *Lust* ancien, c'est-à-dire celui qui s'attache au pur jeu du signifiant. Dès ce niveau 1, le *Lust* est présent. *Bababi babobo*, ça fait déjà plaisir. Puis, il y a le *Lust* n°2, la *Befriedigung* de la pulsion, qui est un plaisir d'un type supérieur. C'est un plaisir d'un type supérieur parce que, pour y atteindre, il faut franchir un certain nombre d'obstacles, contourner un certain nombre d'inhibitions ou de refoulements.

Ce qui fait obstacle au *Lust* n°1, au *Lust* du pur jeu du signifiant, c'est simplement – essayons de l'incarner – que l'énoncé ne veut rien dire. Quand on est un grand garçon, on ne parle pas comme ça. Comme le dit Freud, l'inhibition qui s'oppose au *Lust* n°1, elle est beaucoup moins forte, beaucoup moins intense que celle qui s'oppose au *Lust* n°2. Freud est même plus précis sur la nature et l'origine du *Lust* n°1. Le *Lust* n°1, dit-il, vient de la simple épargne de dépense psychique. Pour dire *bababibobo*, on n'a pas besoin de penser longtemps comme pour faire un cours. L'activité psychique au niveau du jeu du signifiant sans signifié, elle est en quelque sorte en roue libre, on ne se fatigue pas. Freud voit un plaisir spécial qui vient de cet état de dépense psychique.

D'une certaine façon, s'il hiérarchise et numérote dans cette psychogenèse, ça vient de ce qu'on se fatigue de plus en plus. C'est ça la civilisation. Et quand on arrive au *Witz* pulsionnel – je n'exagère pas le moins du monde – on est tellement fatigué par sa production, que Freud explique que celui qui fait ce mot d'esprit pour la première fois, il ne rit pas tellement. C'est pour ça qu'il faut que l'autre rigole, l'autre qui n'a rien foutu pendant ce temps-là. Si l'autre rigole, alors, *par ricochet* – comme s'exprime Freud en français dans le texte – le sujet pourra aussi rigoler. D'ailleurs, pour récupérer un petit peu de plaisir, étant donné la grosse dépense psychique qu'il a dû faire pour produire ce *Witz* pulsionnel, il sera conduit à répéter son mot d'esprit.

Donc, ce que je vous présente d'une façon humoristique mais que je considère fondé dans le texte de Freud et approprié au sujet qui nous occupe, c'est que c'est déjà ces conditions de dépense psychique qui font voir la connexion nécessaire avec ce que Freud appelle la socialisation, à savoir que le fait de rire aux éclats se produit avant tout chez l'autre, et non pas chez le sujet spirituel lui-même.

Avant de détailler chacun de ces moments, non pour redire simplement ce qui est dans le texte de Freud mais pour le lire en contraposition avec le Séminaire *Encore*, je voudrais faire deux remarques. La première, c'est que l'articulation du *Lust* n°1 et du *Lust* n°2 est complexe. Je l'ai déjà signalé. En un premier sens, le *Lust* n°1, celui qui s'ensuit du pur jeu du signifiant, facilite l'accès au *Lust* n°2, celui qui est interdit. Si on disait directement des grossièretés scatologiques dans un salon, il n'y aurait pas de la satisfaction mais, au contraire, de l'indignation. En fait, c'est en donnant quelque chose au plaisir qui vient du signifiant, qu'on arrive à faire passer des choses osées. Ca

sert en quelque sorte de couverture. Pour passer la douane surmoïque, on enferme la merde dans une valise diplomatique. Ca se fait tout le temps. On donne à regarder comme c'est bien ouvragé, et puis, en catimini, on passe l'objet dont il s'agit. Ca, c'est le premier sens, où le *Lust* n°1 permet au sujet d'avoir accès à ces saloperies qui sont si réjouissantes mais que la civilisation nous a conduits à mettre à distance.

En même temps – et c'est le second sens – Freud signale, à un autre endroit, dans le chapitre VII, page 359, que le sujet ne veut pas renoncer au *Lust* n°1, ne veut pas renoncer à dire n'importe quoi, au babil de l'enfant ou à ce qui en est l'équivalent. Vers la fin de son livre, il va même jusqu'à faire de ça une pulsion - ce qui va contre toute sa construction. Il dit qu'il y a une pulsion à ne pas renoncer à l'ancien plaisir procuré par les mots et le non-sens. Il y a une pulsion à ne pas renoncer au *Lust* n°1. Je ne développe pas mais je signale ça ici, pour marquer que l'articulation entre le *Lust* n°1 et le *Lust* n°2 montre que ces affaires de jouissance sont assez complexes, qu'on a du mal à distinguer ce qui est là le moyen et la fin, ce qui vient avant et ce qui vient après, parce que ça bouge selon les moments du texte.

Seconde remarque : dans cette histoire de psychogenèse, où commence la pulsion exactement ? D'après le schéma, la réponse qui s'impose, c'est qu'elle commence à la scansion 4, au *Witz* pulsionnel. C'est ce que Freud a construit dans son chapitre III sur les tendances du *Witz :* après avoir traité de la technique dans le chapitre II, il considère ensuite les pulsions, et c'est dans ce chapitre III qu'il distingue le mot d'esprit innocent et le mot d'esprit tendancieux où la pulsion intervient.

Si on suit ce chapitre, on voit que ce que Freud appelle le mot d'esprit innocent repose sur une pure technique d'énoncé. C'est d'ailleurs là qu'il dit que quand le mot d'esprit est dépourvu de pulsion, il procure un plaisir modéré et ne réussit presque jamais à faire rire aux éclats. Ce chapitre III fait donc intervenir exactement la pulsion au-delà, dans une espèce différente du mot d'esprit, où ce dernier est au service des pulsions, et foncièrement au service de la pulsion agressive, sous sa forme hostile ou sous sa forme obscène.

Freud signale en effet que quand on se moque du personnage n°2, ça ne le fait pas rire. Celui que ça fait rire, c'est le personnage n°3, qui rigole de ce qu'on a dit au personnage n°2. Freud distingue le personnage n°2 qui fait l'objet de l'agression hostile ou obscène, et le personnage n°3 au bénéfice duquel on agresse le personnage n°2. Donc, déjà dans ce chapitre, il y a le rôle du tiers, de l'auditeur, et le fait que c'est dans ce tiers que s'accomplit l'intention du *Witz.*

Qu'est-ce qui fait la différence entre le *Witz* innocent et le *Witz* qui ne l'est pas ? Je crois qu'on peut dire que c'est très précisément l'existence d'un obstacle. Grâce au mot d'esprit, l'obstacle est contourné. C'est ce que je représentais tout à l'heure par la douane. Freud ne parle pas encore du surmoi, mais nous ne pouvons pas lire ce texte sans évoquer cette notion. Le surmoi est en l'occurrence – c'est amusant – incarné dans l'instance de la femme, dans ce que Freud appelle son incapacité à supporter le sexuel, surtout quand elle est, dit-il, de condition élevée. Nous pouvons rire, nous ne vivons pas exactement dans la même société, mais Freud relève que les hommes se permettent des plaisanteries grivoises devant des femmes de basse condition et qu'ils ne se les

permettent pas devant des femmes de condition plus élevée. Il nous présente donc un surmoi social incarné sous les espèces de la femme.

Rien ne dit – je le dis entre parenthèses – que ce soit là seulement un fait social. Lacan, qui vivait dans une société qui n'était pas très différente de l'actuelle, signale qu'il y a des affinités foncières entre l'instance du surmoi et la femme. On voit bien - prenons ça par là - les fondements oedipiens de ce surmoi féminin. On reviendra plus tard sur le surmoi incarné dans la femme.

Du point de vue métapsychologique, cet obstacle c'est le refoulement, dont Freud dit dans ce texte qu'il consiste à rejeter *"les possibilités primaires de jouissance"*. Expression hautement révélatrice. Le mot d'esprit, à cet égard, permet d'annuler de façon rétroactive ce qui a été ainsi rejeté, et de donner au sujet accès de nouveau à ce qui était ses possibilités primaires de jouissance, c'est-à-dire ses possibilités pulsionnelles primaires de jouissance. Je dis entre parenthèses que quand Lacan, dans son langage à lui, dit que l'interprétation doit porter sur la cause du désir, eh bien, il dit quelque chose qui n'est pas sans être homologue à la position que Freud assigne à ce mot d'esprit tendancieux, à savoir de rouvrir l'accès au primaire de la jouissance.

C'est très démonstratif dans le chapitre III, et c'est même ce sur quoi Freud s'appuie pour cette scansion quaternaire. En même temps, on ne peut pas lire quelque chose qui va contre, dans le chapitre IV, page 246 : *"A strictement parler, seule la plaisanterie est dépourvue de tendance."* Donc, sous un certain aspect, Freud fait commencer la pulsion dès l'étape n°3. Dans le chapitre III, il explique soigneusement que la pulsion n'intervient qu'à l'étape n°4, mais, après, il la fait déjà commencer à l'étape n°3. Dès qu'il y a *Witz,* il y a pulsion quelque part.

On peut faire des considérations infinies là-dessus. Moi, je m'en sers simplement pour marquer qu'il n'y a pas lieu de s'hypnotiser sur la chronologie présentée par Freud, qui, si on la regarde en détail, est beaucoup plus complexe et beaucoup plus involuée. Elle revient sur elle-même. Est-ce que c'est le *Lust* n°1 qui est le moyen du *Lust* n°2 ou le contraire? C'est selon. Est-ce que la pulsion commence en 4 ou en 3, ou peut-être même en 1 ? Il y a dans le texte de Freud de quoi appuyer ces différentes considérations, puisqu'il va même jusqu'à dire qu'on veut retrouver l'ancien plaisir et que ça aussi c'est une pulsion. Ce sont pour nous autant d'indications que ce n'est pas la lecture chronologique qui est la plus puissante ou qui rend compte de ce dont il s'agit, puisque quand Freud lui-même essaye d'ordonner les choses de façon chronologique, il y a des boucles bizarres et des apparentes contradictions qui se produisent. C'est donc qu'il faut plutôt lire ça d'une façon synchronique et non pas diachronique.

Ce qui reste essentiel dans la perspective de Freud, c'est que la pulsion s'introduit comme un plus, qu'à l'origine il y a un jeu du signifiant pur dépourvu de pulsion, et que c'est seulement secondairement que ce jeu entre en relation avec les tendances ou les pulsions. C'est sur cette perspective essentielle, qui se maintient avec ses contradictions, que Lacan s'est réglé pour faire son Graphe, en distinguant un premier étage et puis un second où s'introduit ce service des pulsions.

Considérons un petit peu les quatre moments de cette psychogenèse.

D'abord le jeu. Tel que Freud le présente, c'est essentiellement fondé sur la

répétition du même. Ce qui domine le pur jeu du signifiant, c'est la catégorie du même. C'est ça qui gouverne le signifiant lorsqu'il est laissé à lui-même, sans qu'il y ait souci du signifié. C'est un niveau qui est à proprement parler acoustique. Freud le prend ainsi. Ce jeu annule la signification en tant qu'elle suppose la relation du langage aux choses. On peut dire que ça annule la *Bedeutung*, en prenant ce terme aussi bien dans sa traduction comme *significa-tion* que dans sa traduction comme *référence.* Le babil de l'enfant s'excepte aussi bien de la signification que de la référence.

On voit par exemple le bébé s'exercer avec une certaine satisfaction à dire *baba bababa*, et que ce n'est que très progressivement, et encouragé par l'Autre de l'entourage, qu'il commence à spécialiser le *baba* vers le personnage paternel. Et puis, dans la version *mamama,* ça se spécialise progressivement vers la chose maternelle. Il y a visiblement tout un domaine d'exercices où c'est disjoint de la signification comme de la référence. De la même façon que Freud dit qu'à un moment les pulsions viennent mettre ça à leur service, on pourrait dire qu'à partir d'un moment il y a la signification et la référence qui viennent s'emparer du signifiant pour le mettre à leur service. Mais il y a un premier moment où il y a au contraire une sorte de liberté du signifiant, cette liberté ayant sa valeur par rapport à la signification et par rapport à la référence.

Après, c'est autre chose. Après, on vous apprendra qu'on ne peut pas dire deux et deux égale cinq. Ce sera encore une contrainte de plus qu'on vous imposera. Puis on vous apprendra qu'il ne faut pas dire que l'inconscient n'est pas structuré comme un langage, mais qu'il faut dire que l'inconscient est structuré comme un langage. Ca limite les possibilités d'expression que vous avez. La question n'est pas alors de savoir si c'est vrai ou non, si ça se déduit de Freud ou pas, puisque, de toute façon, il y a des gens que ça continue de déranger, des gens qui pensent, bien sûr, que l'inconscient est structuré comme un langage, mais que ça embête de devoir le dire. Ca les embête aussi de devoir dire que c'est Lacan qui l'a dit, et qu'ils ne seraient, eux, qu'à répéter ce qu'a dit Lacan.

Freud a, je crois, le sentiment très profond des possibilités primaires du langage, possibilités primaires que l'on peut incarner dans le babil enfantin. Le babil, ce n'est peut-être pas exaltant pour nous, mais enfin, le bébé, lui, il a l'air très content. Il est même triomphant avec ces sons qu'il arrive à produire de cette façon-là. Là-dessus, nous, nous empilons un énorme mille-feuilles d'inhibitions, de contraintes, etc., jusqu'à ce que, couic! on ne puisse plus rien dire. Et puis après on arrive devant sa copie d'examen et on rend copie blanche.

Faisons un petit court-circuit. Il y a un premier niveau qui est ce bonheur de l'acoustique, ce bonheur des sons qui se font écho et qui n'ont à répondre à personne du plaisir qu'ils ont d'être ensemble. Ensuite, arrive ce que Freud appelle la condition de sens: *mon petit, il faut que ça fasse du sens!* Et puis ensuite, en plus, arrive la condition qu'il faut que ça se tienne, que ça soit cohérent.

Nous avons donc, premièrement, le niveau acoustique. Deuxièmement, la condition de sens. Troisièmement, la condition logique, c'est-à-dire : homophonie, grammaire – la condition grammaticale – et logique. Voilà les trois étages que vous retrouvez dans le texte de Lacan qui s'appelle *L'étourdit,*

comme étant les trois niveaux de l'interprétation. Et moi, je dis que la réflexion de Lacan dans *L'étourdit*, sur ce qu'il appelle ces trois *points-nœuds* de l'interprétation – homophonie, grammaire et logique – est une mise en forme de ce qu'on trouve ici détaillé par Freud dans sa psychogenèse du *Witz.* C'était un petit court-circuit et je poursuis.

Premièrement, Freud distingue donc – et ça vaudrait la peine de commenter ça dans le détail – le babil de l'enfant, où les mots, dit-il, sont traités comme des choses. C'est vraiment dire là que l'enfant prend le signifiant détaché du signifié. Mais le signifiant qui n'a pas de signifié, ce n'est pas vraiment un signifiant. Le mot même de *signifiant* veut dire qu'il est là pour le signifié. Donc, dans le babil, ce signifiant est une véritable chose acoustique. Plus tard, Freud dira que l'on retrouve ça chez des malades mentaux, des malades mentaux qui traitent les mots comme des choses.

Deuxièmement, Freud place aussi dans ce jeu autre chose, autre chose qui est peut-être d'un niveau un peu plus élevé, mais enfin, si on commence à chipoter là-dessus, on peut, au lieu d'avoir quatre moments, en avoir dix ou vingt. A les étalonner, on arrivera à les piagétiser jusqu'à la mort. Ce quelque chose, c'est un autre niveau que Freud appelle la reconnaissance. Il y aurait beaucoup à dire sur la reconnaissance. Freud ne tire certainement pas ça de l'observation de l'enfant. Il fait référence à Aristote, Aristote qui signale le plaisir de l'être humain à reconnaître quelque chose, à ce que ça revienne, et qu'on dise : *tiens! c'est encore Gustave.* Ca, ça fait plaisir à l'être humain. Evidemment, le jeu du *Fort-Da* est à inscrire dans ce chapitre du plaisir qui s'attache à la retrouvaille, à la reconnaissance.

Il y a aussi, dans ce registre, des niveaux beaucoup plus élevés. Par exemple, dans toute une gamme du théâtre classique, on commence par ne pas savoir qui est qui, on se cogne dans tout le monde, et puis quel est le plus souvent le *happy end*, notamment chez Molière ? C'est : *Aaah ! c'est mon papa, c'est ma maman*. Tout le monde était là, reconnaissance générale à la fin, applaudissements, tout le monde est content. Donc, la reconnaissance, dont je m'excuse de parler aussi rapidement et d'une façon un peu triviale, est un fil qu'on peut suivre depuis une étape très primitive jusqu'à des créations très élevées de la sublimation théâtrale.

La reconnaissance, ça peut aller aussi depuis le plaisir de la rime, de l'allitération, jusqu'au refrain. Les plus grands esprits se sont efforcés de ciseler des énoncés pour qu'il y ait une syllabe qui soit la même ici qu'une ligne plus loin. Ils n'ont pas trouvé que c'était indigne d'eux. Baudelaire s'échinait pour que finalement ça fasse *ouaille / ouaille* – et il était content, et nous aussi. On prend ça au niveau de l'enfant, mais les grandes créations de l'esprit humain sont aussi supportées par ça. Je dis qu'il y a toute une gamme là-dedans, puisque c'est chez Baudelaire, et que Freud met dans la même ligne le refrain qui peut, lui, être trivial. Je vous laisse trouver les refrains.

Dans ce moment de jeu, Freud signale également quelque chose qui est plus élevé que la définition initiale, à savoir le facteur d'actualité, qui fait que dans le jeu du signifiant, ça nous amuse de retrouver des allusions à des choses actuelles. Ca ne vaut évidemment pas simplement pour le jeu du signifiant, ça vaut jusqu'au mot d'esprit. Freud signale que souvent, pour pouvoir rigoler des *Witz* anciens, il faut qu'on vous fasse tout un développement sur ce qu'était

l'actualité à cette époque. Dans le plaisir initial du *Witz*, il y a le fait de retrouver, sous une forme apparemment camouflée, des personnages de l'actualité, et de se dire, par exemple, que là on se moque du roi Louis XVIII. Freud signale donc le facteur d'actualité, la prise de plaisir qui s'attache à ce qui est récent.

On pourrait là faire des développements qui débordent de beaucoup la psychogenèse, puisque Freud lui-même signale qu'on voit ça dans le rêve. Le rêve s'attache électivement à ce qu'on appelle les restes diurnes, c'est-à-dire qu'il faut bien supposer qu'il y a un plaisir propre à ce qui est récent.

Evidemment, nous n'en donnons pas le meilleur exemple, nous qui sommes là à essayer de jouir du texte de Freud de 1905 en nous aidant du Séminaire de Lacan de 1972. Mais enfin, je pense que c'est quand même du registre du plaisir de la reconnaissance. On se dit : *Revoilà Freud ! Tiens ? on croyait que c'était Lacan, mais c'est quand même Freud ! Tiens ? c'est Freud, mais c'est Lacan aussi !* Si je m'interroge sur la satisfaction qui me retient dans cette étude, je me dis que ça doit faire partie de ce registre-là.

Troisièmement, Freud inscrit le non-sens dans le registre du jeu. Il évoque le plaisir intrinsèque qu'on prend au non-sens, c'est-à-dire à ne pas tenir compte de la condition de sens, à se libérer de la contrainte selon laquelle on ne pourrait assembler des mots et des pensées qu'à la condition que ça fasse sens. Quand on peut faire un pied de nez à cette obligation, eh bien, on est content.

Au fond, c'est un plaisir qu'il y a à se moquer de la logique. Evidemment, le plaisir de se moquer de la logique est très complexe. En effet, on ne prend plaisir à se moquer de la logique que s'il y a la logique et que si on en a une idée. A partir du moment où il y a la logique et qu'on en a une idée, ça fait très plaisir de se moquer de la logique. Mais ça fait aussi très plaisir de la respecter à un autre niveau. Il faudrait y revenir.

Quand Freud décrit ce niveau du jeu – qui est déjà infiltré de beaucoup d'autres notions puisque la reconnaissance déborde de beaucoup le niveau archaïque et le non-sens aussi – on s'aperçoit, bien sûr, que Freud dit que nous trouvons ce niveau-là chez l'enfant, qu'il donne un statut archaïque à la scansion n°1, mais on s'aperçoit aussi qu'il lui donne également un statut clinique, puisqu'il dit que ce régime de l'assonance, l'emportant sur la cohérence des pensées, nous le retrouvons chez les malades mentaux. Puis, à cette scansion n°1, il donne aussi un statut actuel, puisqu'il montre – c'est ce que je vous ai évoqué tout à l'heure – qu'on a recours plus ou moins à ce niveau par réaction au savoir social et universitaire qu'on vous oblige à acquérir. C'est à ce moment-là qu'il parle des canulars des étudiants et de l'après-congrès.

Evidemment, quand Freud traite du jeu, il est déjà en train de passer au niveau de la plaisanterie. Qu'est-ce que c'est, la plaisanterie ? Comment se distingue-t-elle du niveau du pur jeu ? Allons vite. Elle ajoute du signifié par rapport au babil. Dès la plaisanterie, la condition de sens commence à exercer son emprise. Il faut un minimum de sens pour que ça fasse une plaisanterie. Comme le dit Freud, la plaisanterie, pour être plaisanterie, elle n'a pas besoin d'être bonne. En effet, rien de plus drôle que les mauvaises plaisanteries. Elle n'a pas besoin non plus d'être nouvelle. *Va donc, eh patate!,* quand vous le dites à votre camarade, ce n'est pas la première fois que ça a été dit. N'empêche que c'est une plaisanterie de plein exercice.

Freud dit que les enfants, les adolescents, les lycéens ont recours à la plaisanterie. Peut-être pourrait-on faire ici une différence entre le lycéen et la lycéenne. C'est un fait que la plaisanterie a quelque chose de viril, et que, finalement, les adolescentes sont plus à distance de la plaisanterie. Ca serait d'ailleurs conforme au rôle que leur assigne Freud, même si dans ce texte il n'aborde pas la question. Je fais là appel, non pas à toutes les mères, mais à toutes les anciennes jeunes filles, si elles ont quelques précisions à apporter sur le rapport à la plaisanterie qui risque peut-être malheureusement d'être le rapport à la mauvaise plaisanterie des garçons et qui est ce sur quoi Freud insiste.

Passons à la scansion n°3 où le *Witz* rentre en jeu. Il y a *Witz* quand le sens est de qualité, quand il y a un jeu raffiné entre le signifiant et le signifié. Il y a, comme conditions du *Witz,* des exigences de forme et de contenu qui ne valent pas pour la plaisanterie. Il suffit d'être dans une ambiance agréable, avec un petit peu de chaleur humaine, avec de la nourriture, voire, signale Freud, avec un petit peu d'alcool, pour qu'aussitôt les plaisanterie commencent à fuser. On n'est pas là très exigeant sur les conditions de qualité du sens. On n'est pas très exigeant sur ce qu'on produit. Et même, parfois, plus c'est bête et plus ça fait rire. Ca démontre que des inhibitions sont levées et qu'on ne recule pas à faire le pitre, l'imbécile, etc. On pourrait même dire qu'on glisse là vers le simple comique où le sujet accepte lui-même de se faire inférieur pour que les autres rigolent de la supériorité qui leur octroie.

Mais déjà là, dès ce stade n°3, on voit que quelque chose est concédé à ce que Freud appelle la raison critique. Qu'est-ce qui est concédé ? C'est le sens. On fait rire mais avec un sens raffiné. La raison critique ne peut pas simplement dire que ça ne tient pas, que c'est des bêtises, etc. Elle est obligée de rendre les armes. C'est là qu'on peut dire qu'on achète la complaisance de la raison critique avec du sens, moyennant quoi on continue de pouvoir jouir du jeu du signifiant.

C'est en quelque sorte ce que dit Freud, page 243, à savoir que le *Witz,* à ce niveau-là, *"protège de la raison critique les combinaisons de mots et de pensées procurant du plaisir".* Au fond, à ce niveau-là où Freud ne fait pas encore intervenir la pulsion à proprement parler, le sens qu'ajoute le *Witz* permet de continuer d'avoir accès aux sources du plaisir procuré par le pur jeu du signifiant. A cet égard, le sens n'est que le protecteur de l'ancien plaisir.

C'est comme ça que Freud rend compte, en premier lieu, de l'opposition sens et non-sens. Il dit, me semble-t-il en référence directe à Lipps et Eymans : *"Nous ne sommes pas obligés de nous demander pourquoi du plaisir peut naître de l'alternance entre tenir le mot d'esprit comme dénué de sens et le reconnaître comme riche de sens. La psychogenèse du mot d'esprit nous a enseigné que le plaisir donné par le mot d'esprit provient du jeu avec les mots ou bien avec des déchaînements du non-sens, et que le sens du mot d'esprit a pour seule destination de protéger ce plaisir contre sa suppression par la raison critique."*

Freud répond là à ses deux interlocuteurs en disant que la valeur du mot d'esprit est de protéger le plaisir ancien contre la raison critique. Mais malgré l'aspect assez affirmatif de cette phrase, ce n'est pas du tout à ça qu'il s'en tient dans la suite du texte. Ce n'est là qu'un moment de son raisonnement.

Donc, de même qu'il y a continuité entre le pur jeu du signifiant et la plaisanterie, il y a continuité entre la plaisanterie et le mot d'esprit, et ceci parce que le signifié y va du moins au plus. Pour fonder cette continuité entre plaisanterie et mot d'esprit, je vous donne ce passage de Freud : *"Quand l'énoncé est riche de sens et de grande valeur, la plaisanterie se transforme en mot d'esprit."* On voit bien que c'est une affaire de plus et de moins. Puis arrive le *Witz* pulsionnel, la pointe de l'édifice, la cerise sur le gâteau.

Je vais vous dire l'analogie qui me vient au point où nous en sommes: cette psychogenèse, c'est vraiment l'histoire de la littérature française au début de ce siècle. Songez au mouvement *dada*, le mouvement initié par Tristan Tzara, qui était locataire du 5, rue de Lille, à côté de chez Lacan. Le mouvement dada, il est contemporain de Freud. C'est un mouvement qui finalement a exploité les niveaux 1 et 2. Il a exploité le pur jeu du signifiant et le niveau de la plaisanterie pas toujours bonne.

Puis, on peut dire que sont arrivés Breton et Aragon qui ont trouvé que vraiment, tout ça, ça n'était pas sérieux, et qui ont disqualifié le mouvement dada en disant que finalement ce non-sens n'avait pas de sens. Ils sont, eux, plutôt arrivés au niveau du *Witz* assez innocent, c'est-à-dire qu'ils ont desserré les contraintes de la condition de sens, mais qu'ils ont écarté les plaisanteries de collégiens qu'on trouvait dans dada. Ils ont mis à profit cette liberté nouvellement acquise pour faire de la poésie assez bien pensante – l'amour fou... Elle... – disqualifiant ainsi perversion ou sexualité. C'est vraiment une poésie de la sublimation, de l'amour fou, de l'amour unique, avec un petit côté surmoïque dans le maniement du groupe.

Donc, très logiquement, après le mouvement dada et après Breton, nous avons, comme un surgeon du surréalisme, ceux qui arrivent et qui sont beaucoup plus inquiétants, beaucoup moins sublimateurs, pas très bien rasés, vraiment pas frais, parce qu'ils ont passé la nuit dans les endroits les moins recommandables, à savoir Georges Bataille et ses amis, qui vraiment ont voulu incarner dans cette histoire le retour de la pulsion.

Avec ce petit apologue, je remets à la fois prochaine de réarticuler le *Witz* pulsionnel à partir du texte de Freud.

XVIII

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 22 mai 1996

Je prends plaisir à cette relecture et à ce commentaire du *Mot d'esprit* de Freud. J'ai l'impression que vous aussi, et je me fais une joie de le poursuivre.
Je n'aurai plus cette salle après le 29 mai. Elle est occupée par le Conservatoire des Arts et Métiers pour des finalités que j'ignore. Comme je suppose qu'à cette date nous n'aurons pas encore fini notre sujet, je me suis employé, avec l'aide du Département de psychanalyse, à me procurer une autre salle. Je vous précise donc que ce cours aura lieu ici le 29 mai, et qu'il n'y aura pas cours le 5 juin. En revanche, le 12 et 19 juin, le cours aura lieu dans ce même Conservatoire des Arts et Métiers, mais à l'amphi T, accès 11. On y parvient toujours par l'entrée du 292, rue Saint Martin. Le 19 juin, ce sera le dernier cours pour cette année.

Maintenant, une petite introduction.

J'ai écrit, en début d'année scolaire, quelques lignes pour annoncer le cours de cette année. Elles sont parues dans une petite brochure confidentielle qui est peu et tard diffusée par le Département de psychanalyse. Je suppose donc que vous les ignorez et je vais vous les lire.

Voilà donc comment, en début d'année, avant d'avoir fait le travail, je présentais mon intention : *L'inconscient n'est pas autre chose qu'interprétation. L'inconscient est interprétation. C'est l'inconscient qui interprète. L'interprétation analytique vient en second, elle se fonde de l'interprétation de l'inconscient. C'est un leurre et c'est une impasse – cela ne témoigne que du narcissisme des analystes – d'unilatériser l'interprétation du côté de l'analyste, c'est-à-dire en en faisant seulement son intervention, son action, son acte, son dit, son dire. De là, une pratique est à fonder où l'interprétation fonctionne à rebours de l'inconscient. Ces thèses, qui n'ont rien de convenu et d'où nous avons surpris, il y a peu, un auditoire informé, forment le tremplin de notre cours de "L'orientation lacanienne" pour cette année.*

Si je me reporte à ce moment initial, je pense avant tout au contexte où j'ai écrit ça, et qui n'est pas le contexte de ce cours. Il s'est trouvé que tout le monde dans un certain milieu – celui auquel j'appartiens par mon affiliation institutionnelle – s'est mis, à partir d'un certain moment, à dégoiser sur l'interprétation, et ceci en fonction de ce qui s'appelle Rencontre internationale où les psychanalystes d'orientation lacanienne, qui se rattachent au Champ freudien comme institution ou comme réseau, se retrouvent tous les deux ans. Ils se retrouvent autour d'un thème que depuis l'origine je me suis trouvé à proposer à leurs réflexions et à leurs interventions. J'ai donc évidemment ma part de responsabilité dans tous les phénomènes avec lesquels je prends certaines distances.

C'est déjà en 1988, et pas hier, que j'avais exposé mon intention. Elle avait

reçu un large assentiment du "concile", si je puis dire, puisque ces Rencontres ont tendance à se transformer en conciles. Je le constate: une sorte d'orthodoxie se dessine. Certains collègues y sont attachés, alors que d'autres la contestent, mais peu importe. Ce qui importe, c'est qu'émerge une sorte d'effet d'orthodoxie qu'il est curieux d'observer. J'avais donc proposé en 1988, pour les Rencontres suivantes, qu'on se règle sur le ternaire que j'avais extrait de Lacan, dans son écrit de "La direction de la cure et les principes de son pouvoir", à savoir le ternaire de l'interprétation, du transfert et de la fin de l'analyse. J'avais montré dans un séminaire – je l'avais, je crois, repris à mon cours – que Lacan les situait comme tactique, stratégie, et politique en psychanalyse. De fait, à la Rencontre de 1992, on avait traité des "Stratégies du transfert". C'était dans la ville de Caracas, au Venezuela. D'ailleurs, si je me souviens bien, ce n'était pas le premier titre. J'avais d'abord mis : "Les surprises du transfert".

Eh bien, la surprise avait été pour moi, à savoir que cette Rencontre avait été prévue au Brésil, et que, inopinément, pour des raisons qui étaient les leurs, les collègues de ce pays s'étaient trouvés dans l'incapacité d'organiser cette Rencontre qui avait dû être en toute hâte redirigée vers le Venezuela. J'avais pensé qu'une surprise comme celle-là suffisait, et je m'étais donc rabattu sur le titre : "Les stratégies du transfert".

En 94, à Paris – certains d'entre vous devaient y être présents – on avait traité de "La conclusion de la cure" : j'avais annoncé qu'on ne prenait pas le ternaire de Lacan dans l'ordre qu'il avait donné en 1958. Puis, en juin prochain, c'est à Buenos Aires que ce même lieu se transportera autour du thème : "Les pouvoirs de la parole", et ce au sujet de l'interprétation dans la psychanalyse.

L'ennui, la difficulté, c'est qu'au fur et à mesure que le temps a passé, on a consacré un temps de préparation toujours plus important à ce thème, ce qui fait que ce thème a un peu phagocyté l'attention, à tel point qu'on s'est dit que ça faisait deux ans qu'on parlait de l'interprétation et que ça faisait quand même beaucoup. Pour ma part, pendant l'année 94-95, je me suis abstenu de traiter ce thème, le réservant pour l'année suivante. Je m'étais contenté d'une petite pointe à la fin de l'année dernière, pour indiquer que dans l'affaire de l'interprétation, la question du sens, la considération sémantique, était sans doute l'essentiel, était en tout cas la perspective que l'on pouvait adopter en suivant certaines des indications tardives de Lacan, et en reprenant certaines de ses indications initiales.

Le fait de m'abstenir m'a permis d'apprécier dans quel sens allait la réflexion sur l'interprétation que j'avais moi-même invité à développer. Ca allait dans le sens de l'interprétation de l'analyste. Ca allait dans le sens de se focaliser sur l'interprétation comme étant *de* l'analyste. Ce n'est pas inexact, bien entendu, mais c'est ce qui m'a conduit, au début de cette année universitaire, et même un peu avant, à faire entendre un autre son de cloche, et ce dans la mesure où il me semblait erroné de ne faire de l'interprétation qu'une question de technique. J'ai alors voulu, à la question de l'interprétation, rendre sa dimension proprement métapsychologique au sens de Freud, et j'ai donc insisté sur l'articulation entre l'interprétation de l'analyste et l'interprétation qui est celle de l'inconscient - pas pour nier l'interprétation de l'analyste, mais pour la mettre à sa place et lui donner son régime de fonctionnement convenable. Pour me

faire entendre, j'ai bien sûr agrémenté ce son de cloche d'un certain nombre d'énoncés forts : *la mort de l'interprétation, l'ère post-interprétative de la psychanalyse,* tout en prenant la précaution de signaler que cette ère post-interprétative avait commencé avec Freud.

Cette thèse – qui visait à relancer l'intérêt de la question de l'interprétation en prenant un autre biais que celui que beaucoup, sinon tous, avaient pris –, cette thèse a reçu, et ça m'a frappé, un accueil difficile que j'ai mentionné au début de cette année. D'abord une certaine stupéfaction, pour parler comme Lipps et Eymans. Et puis des énoncés du style chaudron pour panser la surprise : *Je l'ai toujours su.* Ou bien : *Oui, mais pas exactement.* Ou encore : *Mais pas du tout ! c'est très dangereux de dire ça.*

Pourtant, il est clair que Lacan, en un certain sens, a modelé sur l'inconscient ce qu'il a pu dire de l'interprétation de l'analyste. Avec le texte de *L'étourdit* que j'ai évoqué la dernière fois, j'ai pu montrer, je crois sans difficulté, que le ternaire auquel Lacan ordonne l'interprétation dans ce texte, celui de l'homophonie, de la grammaire et de la logique, est repris de la psychogenèse freudienne telle qu'elle est présentée dans *Le Mot d'esprit.* C'est au point qu'on peut dire – en pensant qu'on ne se trompe pas, qu'on est dans la bonne voie, même si ce n'est pas le dernier mot – que l'interprétation analytique est un *Witz,* et que c'est même un *Witz* pulsionnel, pour autant que le *Witz,* comme nous le montre Freud, est un montage signifiant qui permet d'avoir accès à la satisfaction pulsionnelle en dépit du refoulement. Certes, il ne suffit pas de rapprocher l'interprétation du *Witz* pulsionnel, mais ça indique, en tout cas, à quelle famille d'énoncés appartient l'énoncé interprétatif. L'énoncé interprétatif est une variante du *Witz* pulsionnel.

J'ai dit, dans les quelques lignes que je vous ai lues, que je prenais cette perspective comme tremplin, afin d'ouvrir d'autres perspectives que j'ai seulement par moments esquissées cette année. Cette perspective, je ne l'ai pas développée, mais j'ai eu la satisfaction de constater qu'elle n'était pas restée oubliée. En particulier, Pierre Thèves m'a remis lundi une contribution brève qui relit notre étude du *Mot d'esprit* de Freud avec la thèse que je rappelais au début. J'ai eu d'ailleurs, antérieurement, une autre satisfaction: Pierre-Gilles Gueguen, qui est ici, m'a remis un exposé qu'il a fait dans un autre cadre, et qui argumente en faveur de la thèse que je propose, dans un style – je le reconnais en le lui disant – beaucoup plus posé que le mien.

C'est vrai que pour sortir de ces énoncés-là, moi, j'ai le sentiment de me tenir un petit peu sur la brèche, et puis de suer sang et eau pour détacher un peu de charbon dans la mine que je creuse. Mais pourquoi dire charbon? Disons: un peu d'or. Quand on vient juste après, sans doute peut-on être plus tranquille pour exposer ça. Il y en a certains qui, parce que je l'ai dit avant, sont même si tranquilles, qu'ils considèrent aussitôt que c'est acquis. A qui? A eux.

Ce n'est pas du tout le style de Gueguen. J'ai été en effet sensible à ceci que, d'un côté, il n'efface pas ma contribution, sans pour autant s'en sentir prisonnier non plus, et que, d'un autre côté, il la prolonge, l'argumente, élargit ses fondements. Je dois dire que j'ai beaucoup admiré son exposé, et j'ai prévu, avant la fin de cette année, de lui demander de reprendre ça ici. Mais enfin, comme ça ne se base pas sur le *Witz* qui est le sujet sur lequel nous sommes,

j'invite maintenant Pierre Thèves à venir pour nous faire, dans quelques instants, ses remarques qui sont toutes récentes. En attendant, je voudrais moi-même parler un petit peu du *Witz*.

J'ai fini, la dernière fois, sur une histoire abrégée du surréalisme, où je plaçais Georges Bataille comme incarnant le retour de la pulsion dans les jeux du signifiant. J'avais également mentionné, au début de l'année, le nom de René Char. Mais René Char c'est dans le sens de l'oracle qu'il a tiré les jeux du signifiant issus du mouvement dada et cultivés par le surréalisme. René Char, en effet, ce n'est pas le retour de la pulsion comme on peut le dire de Bataille. C'est le retour de la vérité. Il exploite le style visionnaire du surréalisme en lui donnant comme une inflexion prophétique, avec des résonances pseudo heideggériennes. Je ne développe pas.

Quelqu'un qui est ici et qui s'appelle Nathalie Georges m'a fait remarquer que j'aurais pu aussi bien évoquer le nom de Raymond Queneau, auquel j'avais moi-même fait un sort avec *Zazie dans le métro*, et qui, en effet, montre une très grande liberté à l'endroit de l'obscène et du grivois qui sont une variante importante du mot d'esprit pulsionnel tel que Freud l'analyse dans son texte. Queneau est sans doute le plus spirituel. Il a certainement cultivé, couvert tout l'espace qui va de la plaisanterie au *Witz* pulsionnel le plus raffiné. Je n'avais pas tellement envie de développer ça, et j'ai proposé à Nathalie Georges de me donner quelques notes là-dessus et de venir elle-même exposer son point de vue. Mais, sauf erreur de ma part, il lui faut un peu plus de temps. Si vous y arrivez avant le 12 juin, nous serons contents de vous entendre sur Raymond Queneau.

La dernière fois, j'ai parcouru avec vous la partie principale du chapitre IV, et je vais achever ça. A la fin de ce chapitre consacré à la psychogenèse du mot d'esprit, le trait saillant est la place que Freud accorde à nouveau à l'Autre, à l'Autre qu'on est obligé d'écrire avec un grand A. On voit en effet que l'instance dont il s'agit dans le texte se distingue du simple interlocuteur aux dépens de qui l'homme spirituel se livre à la production du mot d'esprit. D'ailleurs, Freud l'appelle la tierce personne, le tiers. Il est remarquable que la seule fois où Lacan met une majuscule au mot *Autre* dans "Fonction et champ de la parole et du langage", corresponde au moment où il commente *Le Mot d'esprit*, et précisément la tierce personne. C'est seulement un peu plus tard qu'il distinguera la catégorie du grand Autre, mais déjà, ce simple commentaire rapide qu'il fait du *Mot d'esprit* oblige à majusculer l'Autre.

Ca marque que la psychogenèse débouche sur ce que Freud appelle le processus social. Ca montre qu'on ne peut pas achever la psychogenèse du mot d'esprit en considérant seulement la vie psychique du sujet spirituel, et que le processus en cause ne trouve son achèvement – donc est déjà, en fait, commandé – que par la réception qu'il trouvera chez l'Autre. A plusieurs moments, Freud parle du mot d'esprit comme étant un *"coquin serviteur de deux maîtres"*. Ca veut dire qu'il n'est pas fait seulement pour la satisfaction de celui qui parle, mais qu'il est aussi orienté vers la satisfaction du tiers qui va l'entendre, et que le travail même du mot d'esprit est donc antérieurement commandé par la réception postérieure qu'il aura chez l'auditeur.

Il n'y a, à cet égard, pas de texte plus important que cette fin du chapitre IV et du chapitre V du *Mot d'esprit*, pour aborder la question des rapports du

psychique et du social, question d'habitude si enflée, si chargée de préjugés et de références assommantes, par exemple si on l'aborde avec des entités énormes et avec des conceptions dites politiques qui voudraient privilégier l'individu ou la société. La question du psychique et du social, c'est à partir du *Witz* qu'elle est traitée au mieux, et de façon cohérente avec ce que Freud, bien plus en avant dans son oeuvre, dira dans sa *Massenpsychologie,* à savoir que le social commence déjà à deux.

On peut dire qu'il y a deux textes fondamentaux de Freud pour le montrer. Il y a *Le Mot d'esprit*, le phénomène du mot d'esprit et de sa réception, et il y a la *Massenpsychologie,* où le fait social fondamental, qui est en même temps un fait psychique, est l'identification. L'identification, c'est un concept qui fait évidemment immédiatement communiquer le plus intime du psychique avec l'Autre. Si on y réfléchit, le seul fait d'utiliser le concept d'identification veut dire que l'identification du sujet suppose déjà que la relation à l'Autre est fondamentale dans la supposée intimité de la sphère subjective.

Ici, dans *Le Mot d'esprit,* Freud dit déjà en 1905 ce qu'il répètera plus tard, à savoir que *"les processus psychiques liés au mot d'esprit se répartissent entre deux personnes".* Il le dit dans le chapitre IV à titre de supposition, même si c'est un trois que lui-même met en scène. Mais c'est assez pour indiquer que ce qu'il appelle le psychique ne s'accommode pas d'être localisé seulement dans l'individu. On s'imagine que comme le physique, comme le corps, chacun, comme le disait Aristote, a une âme. Or le corps fonde sans doute l'individu, mais le psychique au sens de Freud, c'est-à-dire le psychique qui comporte l'inconscient, ne s'accommode pas du tout d'être enfermé dans les limites de l'individu, puisque l'analyse d'un phénomène comme celui du mot d'esprit oblige aussitôt à faire entrer, comme partie composante essentielle, la fonction de l'Autre.

C'est ici la justification la plus évidente chez Freud de ce que Lacan formule dans "Fonction et champ de la parole et du langage", à savoir que l'inconscient freudien est transindividuel. En tout cas, ça peut apporter le *Witz* comme pièce à l'appui. La construction de Lacan dans la psychanalyse repose sur le principe que le sujet de l'inconscient a une dimension transindividuelle.

Cette fin du chapitre IV commence par une répartition quaternaire que Freud reprend des mots d'esprit pulsionnels. Ce quaternaire, qu'on pourrait considérer pour lui-même, est celui de l'obscène, de l'agressif, du cynique et du sceptique. A partir de là, Freud esquisse une répartition des différentes tactiques du sujet à l'endroit du grand Autre. Quand il s'agit du mot d'esprit obscène, le sujet spirituel s'emploie à se faire un allier de l'Autre: il le soudoie en lui communiquant son gain de plaisir. Freud parle même de prime de plaisir. Quand le mot d'esprit est agressif, le sujet spirituel cherche à transformer l'Autre en un compagnon de haine, et ceci en neutralisant son jugement critique. Là, le mot d'esprit est l'opposé de l'argument qui, lui, cherche à convaincre le jugement critique. Quant au mot d'esprit cynique ou sceptique, il vise à ébranler chez l'Autre le respect à l'égard des valeurs qui étaient jusqu'alors pour lui dans la zone de l'idéal.

A ce propos, on ne peut pas s'empêcher de penser à Voltaire et à cet exercice corrosif de l'esprit qui a fait ensuite le désespoir des philosophes de la Contre-révolution comme Joseph de Maistre, essayant d'argumenter avec

l'esprit voltairien mais étant chaque fois désarçonnés par les crocs en jambes qu'ils étaient obligés de citer pour amener là leurs arguments. On ne peut pas non plus s'empêcher de penser à ce que Lacan évoque de l'action même de la psychanalyse comme faisant vaciller les semblants. Là, dans le *Witz* cynique ou sceptique, Freud esquisse une présentation de l'action du mot d'esprit comme étant de ce style, c'est-à-dire faire vaciller les semblants.

Freud traite ce quaternaire au fond assez rapidement - quaternaire qui, si je n'étais pas à la fin de l'année, se prêterait à des développements que j'essayerais de faire. On peut tout de même dire que ce qu'il présente comme la tactique subjective à l'endroit de l'Autre dans l'obscène, à savoir de le soudoyer par un gain de plaisir qu'on lui offre, est en fait le mécanisme fondamental qu'il développe par la suite. C'est pourquoi, sans doute, il n'a pas développé dans le détail la tactique particulière du sujet dans chaque mot d'esprit. La tactique essentielle du sujet dans le mot d'esprit consiste à faire perdre sa neutralité à l'Autre, à l'acheter en lui offrant - et pour rien et sans travail - le gain de plaisir que permet le mot d'esprit. Cet accent mis sur l'Autre n'empêche pas Freud, à la fin du chapitre IV, de revenir sur l'homme spirituel. Ce n'est que dans le chapitre V qu'il développera plus complètement l'instance de l'Autre dans le mot d'esprit.

Dans cette fin du chapitre IV, Freud nous montre le *Witz* jouant sa partie chez le sujet par rapport au refoulement, par rapport à cette inhibition d'un type spécial qu'il a appelé refoulement. A cet égard, il a cette formule concernant le *Witz* pulsionnel, formule qui s'inscrit dans une économie du plaisir: le *Witz* pulsionnel *"libère du plaisir grâce à l'élimination d'inhibitions, il se met au service des pulsions réprimées"*. Cette phrase, qui peut sembler banale, attache le destin du mot d'esprit au refoulement, à la puissance du refoulement. Pas de *Witz* sans refoulement. C'est dans la mesure même où ce refoulement est puissant, et, à l'occasion, dans la mesure où il est soutenu par toute une ambiance sociale, qu'alors le mot d'esprit peut se donner libre cours.

C'est là qu'on peut faire sa place à ce que j'évoquais la dernière fois à partir de Freud, à savoir la place inhibitrice de la femme de haute condition comme incarnation de ce refoulement rendu présent dans la société, et qui indique ce que Lacan reprendra plus tard et qui est cette affinité de la femme et du surmoi. C'est présent même dans des sociétés incomparablement plus tolérantes que la nôtre. Aux Etats-Unis, on discute à l'heure actuelle du mariage des homosexuels. C'est un sujet de société très brûlant là-bas, avec des pour, avec des contre, avec des élections présidentielles qui obligent à différer les mesures qui sont réclamées. Croyez-moi, il y a toute chance, dans un temps rapproché, que la question vienne avec un peu de retard dans notre pays. Pour l'instant, le débat est surtout ici celui de permettre à des couples homosexuels de bénéficier des réductions de la SNCF, mais on va quand même faire quelques pas en avant.

A moi, on ne m'a pas posé la question du mariage des homosexuels, mais on m'a demandé si j'étais favorable qu'en couple ils bénéficient des avantages sociaux des concubins. Il ne m'a pas apparu saugrenu de répondre oui à cette question. Je ne sais pas si ça se retrouvera quelque part, mais, en tout cas, je l'ai dit.

Même dans les sociétés incomparablement plus tolérantes, il y a des fem-

mes pour se vouer à cette passion d'incarner le refoulement. J'entendais quelqu'un, dimanche, parler du rôle des douairières dans la psychanalyse. Ca m'a d'autant plus frappé que la personne qui disait ça, occupait elle-même de hautes fonctions, des fonctions qu'on peut dire de pouvoir dans des institutions très importantes. Ca m'a frappé de voir cette personne être sensible à l'action inhibitrice de la femme.

J'ai déjà parlé de ça la dernière fois, mais il m'est venu d'y opposer le rôle désinhibiteur que peut avoir le rôle du petit enfant sur des adultes, des adultes bien disposés. J'ai en effet constaté que la présence du petit enfant lève volontiers les inhibitions des adultes. Comme une composante de l'attachement qui peut se porter sur ces petits, il y a le fait qu'ils fonctionnent comme, si je puis dire, des sortes d'antisurmoi. A peine le bébé ou l'enfant de six-neuf mois arrivent, qu'aussitôt les adultes se mettent à faire des bêtises. Ils se mettent à quatre pattes, ils font des grimaces, ils font des bruits bizarres qu'ils n'auraient pas idée de faire ordinairement. Je mets en parallèle le rôle éventuellement inhibiteur d'une femme de haute condition et la désinhibition à laquelle invite le petit enfant.

Ca fait, par exemple, la bonne entente du grand-père et de sa petite fille. Ce qui est d'ailleurs divertissant là-dedans, c'est le rôle de la fille, c'est-à-dire de la mère de la petite fille. Elle, la malheureuse, elle est au contraire préposée à la fonction de surmoi. C'est elle qui exerce la raison critique, c'est elle qui dit : *C'est l'heure de manger. C'est l'heure de se coucher. Arrêtez de faire des bêtises!* Il y a donc effectivement, là, une tension d'un type nouveau qui s'exerce. Le surmoi de la fille qui s'exerce là, c'est le résultat de toute son éducation. Ca sera évidemment transmis en temps voulu à la petite fille, mais, pendant un temps, au moment d'accéder à la fonction pleinement responsable d'adulte-parent, elle se trouve en quelque sorte prise à contre-pied par les enfantillages du grand-père et de la petite fille.

Qu'est-ce que je peux dire encore sur ce sujet que je trouve très amusant ? Eh bien, ça me fait un effet mitigé quand on m'explique que je peux avoir, moi, un rôle inhibiteur. Il y a un éminent collègue d'Argentine que vous avez eu l'occasion d'entendre à cette tribune il y a quelques années, mon bon ami Juan Carlos Indart, qui, dans ces moments qui précèdent la grande Rencontre de Buenos Aires, m'a fait parvenir, en réponse à des questions que je posais, une lettre assez salée.

Je posais une question sur la saturation produite dans le Champ freudien par le travail sur l'interprétation. Et lui, il répond : *Oh! il n'y a aucune saturation dans le domaine de l'interprétation. La seule saturation qu'il y a, c'est une saturation de Jacques-Alain Miller.* Et il expose, d'une façon pathétique les souffrances que lui produisent – à Buenos Aires ! – ce qu'il appelle le *Miller dixit.* Il semble que sur un certain nombre de questions, on est, à des milliers de kilomètres d'ici, entravé sur son travail de réflexion sur la psychanalyse en attendant que je me prononce sur des questions fondamentales. Ca va là dans le même sens que je disais tout à l'heure, à savoir cet aspect de concile que forment ces Rencontres. On m'attribue là, pour la déplorer, une fonction d'infaillibilité qui me serait reconnue par des masses d'Argentins.

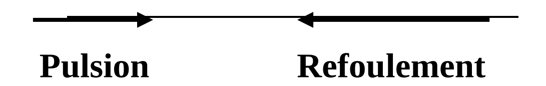
Je dois dire que ça me pose évidemment des questions. J'ignorais faire des ravages de cette étendue à partir du cours que je fais ici. Je n'ai pas

l'impression que l'effet direct que je peux avoir soit d'inhibition. J'ai plutôt l'impression de faire lever un certain nombre d'idées, de ne pas être trop à cheval sur les choses que je peux dire, et de les modifier moi-même en cours d'année ou sur les années. J'attendrai donc de vérifier sur place si vraiment j'ai dans la psychanalyse éclopé autant de gens que le dit mon collègue. Je lui ai répondu très gentiment. Lui aussi d'ailleurs, en me disant qu'il fallait que ce soit dit et que chacun y trouvera son os à ronger. C'était donc sans doute un *Witz* de Juan Carlos Indart. Je le prendrai comme ça.

La fin du chapitre IV du *Mot d'esprit*, c'est vraiment un combat, tel que Freud le présente, entre le *Witz* pulsionnel et le surmoi. Freud se pose la question: comment, par quel moyen, par quelle méthode, par quel biais le *Witz* pulsionnel l'emporte-t-il sur le surmoi ? C'est moi qui dit *surmoi*. Freud, lui, dit *inhibition intérieure*, *refoulement*. Je me suis permis d'appeler ça surmoi. C'est, disons, le surmoi dans sa fonction d'inhibition.

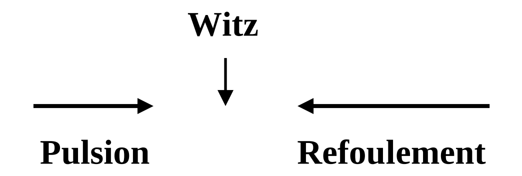
Ce qui est frappant, c'est que Freud traite la question en termes de rapports de force. Les mots qu'il emploie sont relatifs à la force. Quelle est la force du *Witz ?* Il le répète: *"Elle réside dans le gain de plaisir qu'il tire des sources que constitue le jeu avec les mots et le non-sens libéré."* Et il pose la question: *"En quoi ce plaisir est-il si grand* [le plaisir du pur jeu du signifiant maîtrisant les pensées et les faisant déboucher sur le non-sens] *qu'il lève l'inhibition intérieure et permet au sujet d'avoir accès aux pulsions refoulées ?"*

C'est là, pour en rendre compte, que Freud nous présente ce qu'il appelle *"un rapport de déclenchement plus compliqué"*. Au fond, il nous présente un schéma où nous avons, d'un côté, la force du refoulement, et, de l'autre côté, la force des pulsions réprimées :



Pulsion **Refoulement**

S'il y a refoulement, cette force du refoulement est supérieure à la force des pulsions refoulées. Mais alors, comment comprendre que le plaisir, qui vient du jeu des signifiants et du non-sens, puisse agir ? Comment peut-il agir, alors qu'il n'est pas si grand par rapport au refoulement ? C'est qu'il vient en appoint sur la force de la pulsion. Le plaisir du *Witz* n'est peut-être pas élevé, mais il permet tout de même, au total, que ça donne une force supérieure au service des pulsions :



Pulsion **Refoulement**

Je crois donc que ce qui est essentiel dans ce que Freud présente, c'est l'idée de faire l'appoint, à savoir que le plaisir procuré par le *Witz* apporte à la

pulsion un renfort qui permet de surmonter l'effet de refoulement. Dès lors, à partir du moment où le refoulement est levé, ce qui s'ensuit n'est pas simplement le plaisir du mot d'esprit, mais le plaisir du mot d'esprit *et* la satisfaction pulsionnelle. C'est pourquoi on peut se mettre à rire comme un bossu bien au-delà de ce qu'un mot d'esprit paraît justifier comme hilarité. C'est là l'effet multiplicateur de la pulsion.

Si vous comparez simplement le *Witz* en lui-même et puis le rire, vous vous dites qu'il y a quand même une rupture de causalité. Ce *Witz* n'a pas de quoi faire rire autant :

Witz → // → Rire

Il y a une rupture de causalité, c'est-à-dire que c'est comme s'il n'y avait pas assez dans la cause apparente pour justifier l'effet. Et c'est là que s'inscrit - il faut bien le supposer - le facteur pulsionnel qui, à la faveur du désir procuré par le *Witz*, se trouve libéré.

Pourquoi est-ce que je souligne ça ? Je le souligne parce que c'est parent formellement de l'effet consignable dans l'interprétation. En effet, d'une interprétation élémentaire, pourquoi le sujet, voire l'analyste, peuvent-ils prétendre qu'elle a eu des effets aussi importants ? Au fond, dans ce questionnement lui-même, on repère cette rupture de causalité que Freud signale aussi bien dans le mot d'esprit, et qui ne trouve foncièrement à s'expliquer que si on suppose que le montage signifiant de l'interprétation a en fait permis à une force beaucoup plus grande et pulsionnelle de se trouver libérée et d'avoir cet effet multiplicateur. C'est ce qu'on dit quand on dit : *Aide-toi et le ciel t'aidera.* On dit en fait : *Fais ton petit effort, fais ta prière du matin, prends-toi par la main, et puis, à un moment, descendra du ciel l'action divine qui te fera réussir.* C'est grâce à la force divine.

Il y a là-dessus des références qui me reviennent. Par exemple, cette histoire si belle que racontait Mao. Un pauvre petit paysan, gêné par l'existence de deux hautes montagnes, se met avec sa petite pelle à essayer d'en terminer avec elles. Tout le monde lui dit que c'est tout à fait impossible, mais, à un moment, dans la légende chinoise, deux anges du ciel descendent et soulèvent les montagnes. Et Mao de commenter que nous aussi, communistes, nous sommes peu nombreux et dépenaillés, mais qu'il nous faut faire comme ce petit paysan, à savoir essayer de bouger ces hautes montagnes que sont l'impérialisme et le colonialisme. Alors, à un moment, nos anges du ciel, qui sont le peuple chinois, viendront aussi à notre renfort. Ce n'est peut-être pas d'actualité, mais enfin, ça a marché. Ca a marché en 1949. A la surprise générale, le Parti Communiste Chinois est arrivé au pouvoir en Chine. D'ailleurs, il y est toujours, évidemment sous une forme un peu modifiée.

Cet effet multiplicateur, magique, un peu émouvant, c'est celui qui est à l'œuvre dans le mot d'esprit ou dans l'interprétation. Sauf que là, évidemment, le peuple chinois, même avec son milliard d'individus, n'y peut pas grand chose. L'interprétation, c'est plutôt : *Aide-toi et la pulsion t'aidera*. Voilà le chemin, l'économie que nous propose Freud: à l'aide d'un petit plaisir, on en gagne un beaucoup plus grand. Finalement, ce qui fait rire, c'est la pulsion et

sa satisfaction.

Je peux encore signaler que quand on parle de la satisfaction de la pulsion à propos du mot d'esprit, il s'agit d'une satisfaction qui n'intervient que par des mots, que dans les mots. La pulsion freudienne est satisfaite quand, même à mots couverts, elle arrive à s'exprimer. Le mot d'esprit obscène, qui satisfait la pulsion grivoise, ça ne veut pas dire qu'on se met à baiser tout de suite. Pas du tout! Ca veut dire qu'on fait un mot d'esprit obscène, et qu'en lui-même il satisfait la pulsion. Le mot d'esprit agressif ne veut pas dire qu'on retrousse ses manches et qu'on va casser la figure du comparse. Le mot d'esprit agressif, il se satisfait d'insultes habilement maquillées dans la concision du mot d'esprit. Ce que ça met donc en valeur, c'est que quand Freud parle de satisfaction pulsionnelle, il s'agit de satisfaction par des mots. Quand Lacan dit que le blablabla est ce qui mène au *Lustprinzip*, c'est un commentaire du *Witz* de Freud.

Cette considération selon laquelle le plaisir du mot d'esprit fait l'appoint pour libérer la pulsion refoulée, c'est ce qui conduit Freud à appeler plasir préliminaire le plaisir du mot d'esprit. Ce qu'il montre indirectement comme, si je puis dire, l'orgasme en la matière, c'est-à-dire le déclenchement du rire – le moment de la jouissance est l'hilarité – ça tient non pas seulement au plaisir du *Witz*, mais à la pulsion.

Il reste encore une grande note sur le sens et le non-sens que j'ai déjà un peu commentée la dernière fois. Le thème du sens et du non-sens que Freud a trouvé chez Lipps et Eymans est récurrent dans *Le Mot d'esprit*. Freud va jusqu'à dire un peu plus tard – je crois dans le chapitre VI – qu'il donne la plus grande importance au facteur du sens dans le non-sens.

C'est là aussi qu'il situe le caractère duplice du mot d'esprit. Le mot d'esprit est double parce que, d'un côté, il sert l'homme spirituel et surtout l'auditeur tiers, et que, d'un autre côté, ayant en son cœur le non-sens qui lui vient du jeu du signifiant, il doit, pour se faire accepter, donner aussi quelque chose au sens. Par là, le mot d'esprit est un Janus qui regarde d'un côté vers le sens, et de l'autre côté vers le non-sens. Donc, si j'ai bien relu Freud, il y a une double duplicité du mot d'esprit. Il sert d'un côté le sens, d'un autre côté le non-sens, et il sert d'un côté l'homme spirituel et de l'autre côté le tiers auditeur.

Je crois que le moment est opportun pour que je cède la parole à Pierre Thèves qui a écrit quatre feuillets que je lui ai proposé de bien vouloir nous lire.

PIERRE THEVES. – Je suis parti de l'article de Jacques-Alain Miller dans le n°32 de la revue de *La Cause freudienne*, article intitulé "L'interprétation à l'envers", et que je me permettrai de résumer ainsi : Jacques-Alain Miller oppose fortement l'interprétation fondée sur la ponctuation à l'interprétation fondée sur la coupure. Il oppose fortement aussi la question de l'élaboration de l'interprétation à l'effet de perplexité de l'interprétation. Je le cite: "Ce qui nous déborde dans l'effet de l'interprétation ou dans les pouvoirs de la parole, c'est de n'être pas débordés de la bonne façon."

Il me semble que cette pratique de l'esprit que représente le Witz montre par excellence comment – je reprends l'expression de Jacques-Alain Miller – être débordé de la bonne façon. En reprenant cette expression, j'ai dénombré quatre motifs d'être débordé mis en jeu par le mot d'esprit. Quatre motifs *président au*

débordement occasionné par le mot d'esprit.

Le premier motif, le motif qui procure du plaisir, Jacques-Alain Miller l'a évoqué avec une grande précision. Le deuxième motif, que je développerai essentiellement, consiste en ceci que nous ne savons pas vraiment ce qui nous fait plaisir dans le mot d'esprit. Nous ne savons pas pourquoi nous rions. Je cite Freud : *"Cette incertitude du jugement a dû fournir le motif, au sens propre du terme, de la formation du mot d'esprit."*

Il y a, en effet, au regard d'un mot d'esprit, incertitude du jugement, donc suspension radicale, indéfinie du jugement quant à décider si c'est l'idée spirituelle ou si c'est le bonheur de l'expression spirituelle qui nous fait rire et nous procure du plaisir. Cette indétermination foncière représente un des motifs de la formation du mot d'esprit. Cette perplexité même du jugement de la raison donne lieu à la production du mot d'esprit.

Notez donc que si le rêve tire son efficace de la réalisation du désir, le mot d'esprit met en œuvre cette perplexité de la raison. Vous connaissez maintenant le binaire : le plaisir est-il le fait du pur jeu du signifiant ou est-ce le fait d'un signifié qui surprend, et lequel ?

J'ajoute les deux autres motifs que j'ai pu lire dans cet ouvrage. Je ne les développerai pas, puisque Jacques-Alain Miller est en train de le faire. C'est d'abord que le mot d'esprit est un processus social, qu'il appartient au monde. Le créateur d'un mot d'esprit fait un mot d'esprit parce qu'il y est poussé par des raisons subjectives, mais aussi parce qu'il le transmettra. Tout le pousse à le transmettre. Si le rêve, comme le dit Freud, est asocial, le mot d'esprit fait lien social. C'est ce qui le motive comme tel.

J'ai évoqué la perplexité de la raison devant ce qui procure le plaisir du mot d'esprit, et, comme quatrième motif, je mentionne simplement la perplexité même de Freud en fin de parcours du chapitre VI. Le mot d'esprit amène Freud a posé les termes, comme il le dit, d'un ratage.

Je pense que je n'ai rien à ajouter à la façon dont Jacques-Alain Miller a développé en quoi le mot d'esprit répond à l'effet de plaisir, plaisir que le mot d'esprit assure depuis le pur jeu du signifiant jusqu'à la fabrication du Witz tendancieux qui, lui, est caractéristique d'un maximum de plaisir obtenu.

Vers quel débordement ce plaisir aboutit-il ? Quels sont les tenants et aboutissants de ce débordement ? Un des effets de ce débordement est ce que j'ai appelé la perplexité du jugement face à ce qui décide du plaisir procuré. Je me répète: est-ce effet pur du signifiant ou est-ce effet de signifié inattendu ?

A juger de l'effet produit d'un mot d'esprit, l'entendement ne saurait trancher. L'entendement ne saurait trancher de quelle nature est ce plaisir que procure le mot d'esprit. Freud constate tout juste que ce plaisir obtenu conjure et bat en brèche la logique du vrai et du faux. C'est dans son texte. Devant le non-sens et son effet de surprise, seul compte le plaisir, quelle que soit son origine. Devant le plaisir, tout raisonnement recule, car il ne ferait, dit Freud, qu'ensevelir, qu'obstruer cette source de jouissance.

Cette indétermination incessante de l'entendement relève de ce que Freud, dans la fin du chapitre IV, déploie comme principe de la confusion des sources de plaisir – Jacques-Alain Miller a évoqué le vieux plaisir, le nouveau plaisir ou le plaisir préliminaire qui favorisent la pulsion et sa satisfaction.

Nous avons donc cette indétermination de l'entendement devant ce principe

de la confusion des sources du plaisir en quoi consiste l'alliage du vieux plaisir avec le plaisir nouveau. Grâce à cet alliage, la pulsion – c'est ce que Jacques-Alain Miller vient de traiter – a pu se faire jour dans le mot d'esprit. Je cite Freud, ça me paraît important *: "Ainsi la pulsion a pu se faire jour dans le mot d'esprit quasiment sans défalcation, sans soustraction. La tendance de la pulsion a réussi à s'imposer sans que quasiment rien n'en soit retranché."* La pulsion passe avec succès l'épreuve du refoulement.

Devant le mot d'esprit, la raison défaille, cette raison que le mot d'esprit contourne fois. Premièrement, il se produit en neutralisant celle-ci, en l'évinçant, et, deuxièmement, il la convainc – la raison butant devant ce qu'elle ne saurait départager ni concevoir, débordée qu'elle est elle-même. Freud n'a plus qu'à ajouter que c'est ce débordement de l'entendement, sa perplexité, qui précisément cause le mot d'esprit. C'est dans le texte même de Freud.

En d'autres mots, le mot d'esprit se fait l'Autre de l'entendement. L'entendement donne lieu au mot d'esprit depuis sa propre défaillance. Si vous remplacez l'entendement par le savoir, S_2, le mot d'esprit s'écrira S de A barré. Je rappelle-là une équivalence posée par Jacques-Alain Miller, il y a quelques années : l'équivalence entre S_2 et S de A barré, du moins dans le discours analytique. Si vous remplacez l'entendement par le savoir, le mot d'esprit s'écrira S de A barré – ce mathème signifiant alors cette perplexité inscrite au cœur du savoir, son débordement. C'est ce que le terme freudien de *Aufhebungust* veut dire. Je le traduirai carrément, dans ce contexte, par *"plaisir de la levée du savoir"*. Le refoulement, l'inhibition, ou toute autre instance critique, le mot d'esprit les soudoie, les corrompt, les réduit à néant.

Il me semble que toute la description dynamique que Freud fait de ce qui se passe chez le faiseur de mots, correspond à la suspension de tout savoir, savoir qui contrecarre d'ordinaire la percée de la pulsion. Une fois ce savoir suspendu, mis en veilleuse, la pulsion, renforcée par l'attrait du signifiant spirituel choisi, la pulsion ainsi désentravée a la voie libre. C'est elle qui borde alors le trou du savoir.

Freud montre à souhait comment il y a dans le mot d'esprit ce que Jacques-Alain Miller appelle dans son article la rétention de S_2. Qu'est ce que c'est que cette rétention de l'Autre dans le mot d'esprit, sinon le procès du vidage de l'Autre, du vidage de tout son savoir ? Le mot d'esprit, dans ce lieu alors nettoyé de l'Autre, provoque la perplexité, la surprise, l'inattendu.

Si donc, d'un côté, le mot d'esprit effectue cette *Aufhebung,* cette levée de l'Autre, sa mise en suspens, c'est de l'autre côté, celui nettoyé de S_2, que se situe l'autre terme qui clôt tout le procès du *Witz* et qui en ponctue la marche finale, c'est-à-dire ce que Freud appelle la détente, la détente symbolisée par l'éclat *de rire.*

Qu'est-ce qui est détente du mot d'esprit ? Qu'est-ce qui est délesté face à l'évidement de tout savoir au regard de la jouissance qu'écrit S de A barré ? Je dirais que ce sont les signifiants majeurs auxquels le sujet s'est assujetti pour trouver abri dans l'Autre. Une fois que cet abri dénonce son propre manque d'abri pour la jouissance dans la perplexité du jugement – condition pour que le mot d'esprit surgisse – le mot d'esprit a trait alors aux signifiants élémentaires vers lesquels – je cite Jacques-Alain Miller – *"le sujet est reconduit".* C'est dans ce sens que le mot d'esprit se met au service de la pulsion, que le

mot d'esprit réactualise, comme le dit Freud, la jouissance perdue, c'est-à-dire la jouissance rattachée encore à ces signifiants élémentaires dont le symptôme est le signe et l'ersatz – définition du symptôme que l'on trouve dans la vingt-troisième leçon de l' *Introduction à la psychanalyse.*

En continuant à fonder mon propos sur la lecture du Mot d'esprit de Freud à partir de cet article de Jacques-Alain Miller devenu si important pour notre communauté, je rapporterai les développements de Freud, non vraiment m-enés à bout, sur ce qui sépare irréductiblement ce qui se passe côté faiseur de mots et côté auditeur. Je rapporterai donc les développements de Freud à ce que Jacques-Alain Miller avance dans son article.

Quand il examine les ressorts métapsychologiques propres aux deux protagonistes du mot d'esprit, Freud ne fait pas un couple de ces deux protagonistes. Quelque chose les sépare. Ils ne vont pas main dans la main. Si l'auditeur jouit du mot d'esprit, le faiseur n'en jouit – Jacques-Alain Miller l'a rappelé la dernière fois – que par ricochet, selon l'expression même de Freud. Élaborer un mot d'esprit ne recouvre pas entièrement l'événement de perplexité joyeuse et allègre de l'auditeur. Le travail, l'investissement, la pulsion à l'œuvre dans l'élaboration du mot d'esprit, et l'effet de résolution, d'achèvement heureux de ce travail par le surgissement du mot, est d'un autre ordre que ce qui relève du jaillissement du rire. Le moment de détachement où le mot jaillit, où le faiseur se défait et se libère de tout son travail, ne rejoint pas selon Freud la libé-ration que représente le rire pour l'auditeur. Freud sépare résolument ces mécanismes de la pulsion chez l'un et chez l'autre. En d'autres mots, un mot d'esprit ne copule pas.

Je pense qu'il suffit de cette remarque tirée des développements de Freud, pour poser, en reprenant l'article de Jacques-Alain Miller, qu'un mot d'esprit ne ponctue pas mais coupe et sépare. Je suis ici les considérations de Jacques-Alain Miller, quand, toujours dans ce même article, il écrit que l'avenir de l'interprétation se repère non sur la ponctuation mais sur la copule.

En reprenant des considérations de Lacan sur la ligne inférieure du mathème du discours analytique, je dirai que, rapportés au mot d'esprit que je fais là équivaloir quelque peu à l'interprétation, et face à la suspension de l'Autre, se tiennent, coupés, les signifiants élémentaires, ici spirituels, jaillis, par la grâce du bel esprit, de la jouissance qui fait retour. Je répète: les signifiants élémentaires spirituels se tiennent coupés – en bas à droite : S_1 – de ce qui se trouve à la place de la vérité : S de A barré. Ces signifiants élémentaires sont donc coupés et, par la grâce du bel esprit, jaillissent de la jouissance qui fait retour. A ceci près que, comme le précise Freud, ce qui fait retour sera davantage pour le bonheur de l'auditeur que pour le sujet lui-même.

Disons que le plaisir du sujet est débordé par celui de l'Autre. En effet, un mot d'esprit renouvelle l'Autre et son savoir. Un mot d'esprit lui adjoint un nouveau signifiant inattendu et plaisant, mais dont l'élaboration reste encore vivace pour le sujet dans les traces de son travail accompli. L'élaboration du mot d'esprit et l'effet de perplexité – je reprends l'opposition de Jacques-Alain Miller – ici divergent. La détente procurée par le travail accompli de l'élaboration se voit débordée par celle du signifiant advenu. Cette divergence se déduit du simple fait que le sujet n'a pas pu produire son mot d'esprit sans l'Autre – ce qui détermine son plaisir à lui.

J'en viens au troisième motif de la formation du mot d'esprit, à ce que Freud appelle le drame à transmettre des mots. Le sujet est poussé à dire. Le mot d'esprit, en effet, représente ici un mode positif de traiter de l'impossible à dire, d'où l'intérêt indéniable pour nous aujourd'hui du texte de Freud. J.-A. Miller n'écrit-il pas qu'il positive, qu'il sublime le fameux déclin de l'interprétation en pratique post-interprétative. Et à se poser la question de savoir quand a commencé cette pratique, il répond que c'est avec Freud lui-même.

JAM. – Je remercie Pierre Thèves, et je vais essayer, dans les minutes qui suivent, de répondre à sa construction, puisqu'il n'a pas ménagé le *Miller dixit.* Mais, sous couvert de ce *Miller dixit,* il a dit des choses qui sont à lui, et qui nous font voir dans le *Witz* bien plus que ce que j'avais élaboré jusqu'ici sur certains points.

Pour aller vite, pour aller *Witz,* je prendrai d'abord le point qui concerne la citation de ce qui est paru dans la revue *de La Cause freudienne* et qui m'inquiète un peu, citation où j'évoque une raison renouvelée nécessaire pour considérer l'interprétation.

En fait, c'est exactement ce point que j'ai mis au tableau que je vise. En effet, la conception normale de la raison classique, elle nous impose une proportion entre la cause et l'effet. On suppose qu'à petite cause, petit effet, et qu'à grande cause, grand effet. La raison ici est essentiellement proportion. Or, qu'est-ce que nous indique le *Witz ?* C'est que nous sommes justement devant une situation où une toute petite cause produit un effet disproportionné. Nous sommes donc devant une rupture de la causalité habituelle.

C'est encore plus flagrant chaque fois qu'on essaye de rendre compte de l'interprétation. Il est presque incompréhensible, déraisonnable, d'attribuer des effets majeurs à une interprétation minuscule. C'est là que je disais que ce n'était pas du tout irrationnel, mais que ça demandait une raison renouvelée, raison qui est celle-là même qu'élabore par exemple la théorie dite du chaos en météorologie. Vous connaissez la phrase célèbre qui dit qu'un battement d'ailes de papillon dans le Pacifique peut produire un orage en Méditerranée. Eh bien, la météorologie est continuellement confronté à cette disproportion de la cause et de l'effet, et ça demande un autre type de mathématiques.

Je n'essaye pas là d'importer les mathématiques du chaos dans la psychanalyse, mais de signaler en quoi ce n'est pas une démission de la raison que d'attribuer des effets majeurs à une interprétation infime, et que ça demande un autre exercice de la raison.

La perplexité de Freud que souligne Pierre Thèves, ou plutôt la perplexité que Freud assigne à tous ceux qui essayent de comprendre pourquoi un mot d'esprit fait rire et qu'est ce qui fait rire en lui, ça tient à ce qu'on n'arrive pas à assigner une cause suffisante pour l'effet produit, et ceci parce qu'il y a souterrainement ce que nous supposons être l'action de la pulsion. Nous ne savons jamais exactement de quoi nous rions. Nous rions apparemment du mot d'esprit, mais, en fait, nous rions de quelque chose qui est dans les "profondeurs" de l'inconscient, de quelque chose qui est caché, y compris pour celui qui rit.

Pierre Thèves – Je suis dans le *Thèves dixit* – souligne ce que Freud dit être son échec, une sorte de ratage. Freud attribue cet échec au fait que pour ce qui

est de démontrer les rapports du mot d'esprit et de l'inconscient, il ne peut faire qu'une déduction. Comme il n'analyse pas l'homme spirituel au moment où il fait son mot d'esprit, il reconstruit le moment spirituel à partir du travail du rêve. Et donc, dans le chapitre VI, méthodiquement, il re-explique ce que c'est que le travail du rêve, comment à partir de quelque chose de préconscient qui n'est pas bien réglé, ça va dans l'inconscient, où c'est remanié puis transformé pour revenir au conscient. Il propose alors un schématisme de la production du mot d'esprit qui est analogue. C'est là qu'il dit qu'il ne peut expliquer ça plus clairement et que c'est un échec. En matière d'inconscient, on ne peut avoir que des déductions. Là nous rentrons dans son épistémologie de l'inconscient qu'il expose au chapitre IV, où il insiste sur le caractère imprésentable de l'inconscient. On ne peut pas le mettre au présent, on peut seulement l'inférer ou le déduire. Peut-être reviendra-t-on sur cela plus tard.

Ce qui pour moi est le cœur et la nouveauté de ce qu'apporte Pierre Thèves, ça concerne, pour le dire rapidement, l'effet de surprise. Il y a, dans le chapitre V, toute une étude précise de Freud sur l'effet de surprise qu'il considère comme essentiel au mot d'esprit. Le mot d'esprit doit surprendre, il doit être nouveau, il ne peut pas être répété. On ne peut pas s'empêcher à ce propos de penser à ce que Freud dit ailleurs de l'interprétation, à savoir qu'elle doit être comme le saut du lion. On le fait une fois, et si après la gazelle est déjà parti, on ne peut pas le répéter.

Il y a donc ce caractère essentiel de l'effet de surprise dans le mot d'esprit, et Freud étudie très minutieusement comment on peut l'obtenir. C'est présenté comme toute une théorie de l'attention. Il nous explique comment maîtriser l'attention de l'autre, comment la manier. Est-ce qu'il faut attirer l'attention ou au contraire la détourner ? Il y a parfois des formulations qui paraissent contradictoires et il faut relire plusieurs fois.

En fait, pour que le mot d'esprit ait son effet de surprise, Freud nous explique qu'il faut réveiller l'attention, la susciter, mettre le sujet en éveil, mais qu'en même temps, cette attention en éveil, il faut la mettre à côté, de façon à ce que ce soit la surprise lorsque le mot d'esprit vient. C'est assez subtil. Il faut à la fois réveiller, fixer, attirer l'attention, mais en même temps la détourner. Il faut offrir à l'attention un certain produit pour la retenir, et en même temps la détourner du processus de production. Par exemple, si vous dites: *Voulez-vous répéter, je n'ai pas très bien compris,* et si ensuite vous vous mettez à réfléchir, c'est perdu. Freud écrit donc qu'il faut que ce soit facile à comprendre, mais qu'il faut en même temps qu'il y ait des trous pour que l'attention se précipite dans ces trous plutôt que de penser à autre chose.

Voilà le commentaire auquel je m'apprêtais à me livrer sur le chapitre V, et ce en donnant des exemples parce que j'ai moi-même essayé de comprendre, embarrassé que j'étais devant certaines formulations. Freud dit, par exemple, que l'énergie libérée ne doit pas aller vers une autre utilisation. Mais quelle autre utilisation ? On finit par comprendre. Si vous voulez un mot d'esprit obscène, il ne faut pas que vous commenciez à chercher le partenaire pour l'acte sexuel. Il ne faut pas que l'excitation sexuelle soit exagérée. Il ne faut pas non plus que vous vous mettiez au travail de réflexion, etc.

Je m'apprêtais donc à mettre tout cela en scène et à l'expliquer. Or, ce que Pierre Thèves apporte, c'est déjà des mathèmes. Tel que je le comprends, tout

ce qui est chez Freud l'ensemble des refoulements, des inhibitions, des préjugés – ce que j'appelais rapidement surmoi – Pierre Thèves le simplifie en disant que tout ça c'est l'Autre au sens de Lacan. D'ailleurs, Freud dit bien que pour qu'un mot d'esprit marche, il faut que le tiers ait les mêmes inhibitions que le sujet spirituel. Il faut qu'il y ait une certaine homogénéité entre le public et l'homme spirituel pour que ça marche.

Thèves propose donc de repérer cette somme d'inhibitions par l'écriture de grand A, voire par S_2 qui peut être considéré comme reformulation de grand A, et il traduit l'effet de surprise comme une barre mise sur ce grand A. Il faut susciter cet Autre, mais le mot d'esprit ne marche que si la somme des inhibitions est neutralisée. Nous avons donc A barré, et, à ce moment-là, on peut écrire le *Witz* comme S de A barré, signifiant qui est en rapport avec la barre mise sur l'Autre :

A

A

$\mathbf{S_2}$

S(A̸)

Nous avons une deuxième version si on se sert de S_2. Thèves nous explique que le mot d'esprit est équivalent à S_1 – le signifiant élémentaire, ici spirituel – en tant que coupé du reste du savoir. Il nous donne donc un mathème du mot d'esprit qui repose essentiellement sur la coupure entre S_1 et S_2 et en relation avec S de A barré :

S(A̸)

$\mathbf{S_2 \ // \ S_1}$

Quand on l'écrit comme ça – ce que je n'ai pas pensé à faire – il surgit que l'emplacement de l'interprétation comme coupure et le *Witz* ont une parenté évidente. Ca suppose de dépsychologiser ce que Freud présente comme théorie de l'attention. Je ne m'apprêtais pas à le faire, parce que, lancé comme j'étais, j'allais plutôt mimer chacun des moments du détournement de l'attention et m'écarter un peu de cette voie du mathème. Je me sens donc tout à fait comblé par ce rappel de Pierre Thèves. Je le remercie.

La semaine prochaine je traiterai, j'espère d'un seul coup, des chapitres V, VI et VII.

XIX

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 29 mai 1996

Je me suis trouvé légèrement retenu par les embouteillages, ce qui m'a permis de prendre connaissance d'une maxime écrite à l'arrière d'un autobus et sur laquelle j'ai médité pendant le parcours sans en percer tous les mystères. C'est une énigme qui se véhicule actuellement dans les rues de Paris. Je vous la livre telle que je l'ai déchiffrée : *L'éthique du tennis: toujours rappeler à l'adversaire sa peur de l'inconnu.* Il y a là une frappe vraiment classique. Ca fait planer une sorte de mystère un peu inquiétant, qui renvoie évidemment le lecteur à ce qui pourrait être sa propre peur de l'inconnu et qui laisse indécis l'adversaire qui n'est pas toujours aussi bien identifié qu'au tennis. On voit que l'avantage du tennis est de savoir au moins contre qui on se bat. Je vous donne ça pour commencer et sans plus de développements. Je verrai si par la suite me vient quelque chose à ce propos.

Est-ce que Nathalie Georges est ici et est-ce que ça la dérangerait de venir à la tribune ? La dernière fois, j'ai fait appel à Nathalie Georges à partir de sa remarque, et j'ai reçu par fax un très joli et très pertinent texte d'elle sur le point que j'avais signalé l'autre fois, à savoir sa surprise du fait que j'ai mentionné Bataille – Bataille comme au troisième stade de l'histoire du mouvement dada et du surréalisme – au lieu de mentionner Queneau. Nathalie Georges a donc bien voulu donner un développement à sa remarque. C'est un peu trop frais pour que je puisse avoir aussitôt la réplique, même si sur un point j'ai apporté une référence ou deux. Ca me viendra peut-être pendant qu'elle s'exprimera.

J'ai été comblé d'une autre façon cette semaine, puisque quelqu'un, Philippe de Georges, qui habite Nice, m'a procuré une conférence de Lacan que je ne connaissais pas. Lacan l'a faite l'année même de *Encore,* en 74, à Nice. Ce texte ne m'était jamais parvenu, et il se trouve confirmer un point en particulier qui a été évoqué ici. Donc, comme Monsieur Philippe de Georges est, comme on dit en érudition, l'inventeur du texte, c'est-à-dire celui qui l'a trouvé, ce texte sera - j'espère dans les meilleurs délais -publié à Nice où Lacan a fait cette conférence. J'en dirai un mot tout à l'heure et je laisse maintenant la parole à Nathalie Georges.

NATHALIE GEORGES. – Comme vous l'avez rappelé, j'ai été surprise de vous entendre évoquer Bataille, parce qu'on ne peut pas dire que le Lust procuré par la lecture de Bataille – si *Lust* il y a – soit dans le registre du comique. J'avais l'idée qu'on était quand même dans le registre du comique avec le *Witz* et j'avais donc pensé que c'était Queneau qui viendrait à cette place. D'ailleurs, pour situer le rapport du mot d'esprit au comique, je me disais qu'on pouvait peut-être penser que le mot d'esprit se trouverait sur une

ligne tendue entre la pointe et le comique.

On trouve Queneau au moins cité trois fois chez Lacan. Il y a trois occurrences. D'abord la fameuse "liquette ninque" de Zazie, qui se trouve citée dans l'écrit sur Jones à la page 702 des *Ecrits*. Ensuite nous avons un roman de Queneau, *Le Dimanche de la vie*, cité dans "La méprise du sujet supposé savoir", *Scilicet* n°1, page 33. Puis Queneau est à nouveau cité dans *Encore*, pages 96-97.

Rien que ce petit énoncé serait la matière d'une thèse, mais l'économie du mot d'esprit n'est pas la même que celle de la thèse. C'est peut-être une éthique de la jouissance qui se profile ici.

La citation du Séminaire *Encore* est, pour une part, implicite. La citation implicite est un mode intéressant de la citation. C'est un mode particulier. Jean-Louis Pouillou, dans son commentaire des *Fleurs bleues*, nous dit que les guillemets y sont à la fois invisibles et présents. De même, dans le numéro 32 de *La Cause freudienne*, Béatrice Khiara a montré que les deux citations extrêmes faites par Lacan dans "Fonction et champ de la parole et du langage", renvoyaient au poème de Eliot, *The Waste Land*, qui les comporte également : même exergue, même chute. Ce renvoi, absolument caché, silencieux, est maintenant révélé.

L'implicite est un registre qui n'est donc pas indifférent quand on parle du mot d'esprit. Le Séminaire Encore nous parle des pensées implicites et de l'équivalence classique de la pensée et du pensé – équivalence que Lacan entend justement subvertir. Il nous dit : "*La pensée est du côté du manche, et le pensé de l'autre côté."* Et c'est à ce moment-là qu'il parle du *"dit-manche de la vie".*
trouve au restaurant avec l'intention de faire vraiment un excellent déjeuner, mais ça ne se présente pas comme prévu, et il a l'idée que c'est encore fichu. C' Qu'est-ce que c'est, l'autre côté ? C'est sans doute la cognée. Il y a sans doute une affinité entre le manche et la cognée. En tout cas, il y a un joli dialogue, en deux épisodes, sur le manche et la cognée dans *Les Fleurs bleues*, un dialogue enseignant que je vais vous lire ici, et qui, pour une part, est une réécriture de Rabelais.

Une des moitiés du héros ou bien un des deux héros dit qu'il ne faut pas jeter le manche après la cognée et c'est alors que le maître d'hôtel lui dit :

- Mais non, Monsieur, mais non ! [...] Il ne faut pas jeter le manche avant la cognée.
- Après, dit Cidrolin.
- Après ? Après ?
Le maître d'hôtel avait l'air perplexe.
- Jeter le manche après la cognée, dit Cidrolin.
- Vous êtes sûr ?
- Certain.
- Au fond, qu'est-ce que ça veut dire ? d'où vient cette expression ?
- C'est une expression du vieux temps, dit Cidrolin.
- Je ne la comprend pas. On dit ça comme ça, jeter le manche après la cognée, et puis, si l'on essaie de comprendre exactement, on ne comprend plus. Ah Monsieur, c'est terrible quand on se met à réfléchir.

- N'y pensez plus.
- C'est facile à dire ! Je veux comprendre, moi. Pourquoi après ? Si on jette la cognée, on jette le manche avec. Pas après. Décidément, je ne comprends pas.
- Je vais vous expliquer. Il y avait une fois un bûcheron..."

Là il y a un petit intermède, et voilà le deuxième épisode :

" - ... qui avait laissé tomber le fer de sa cognée au fond d'un abîme.
- D'un abîme ?
- C'est comme cela qu'on raconte l'histoire, dit Cidrolin. Il ne pouvait aller l'y rechercher.
- Je pense bien, dit le maître d'hôtel. Un abîme...
[...]
- Voulez-vous connaître la fin ?
- J'ai deviné, répondit le maître d'hôtel d'un air malin. Ecoeuré, le bûcheron [...] se jette à son tour dans l'abîme. Et c'est pour cela aussi que d'un type con on dit qu'il est con comme un manche. Le manche s'est jeté après la cognée.
- Voilà une variante intéressante, dit Cidrolin avec calme. En fait, le bûcheron s'est contenté de jeter le manche. Après la cognée. Si bien qu'il n'avait plus rien du tout. Tandis que le manche, au moins, aurait pu lui servir encore.
- C'est idiot, dit le maître d'hôtel. Qu'est-ce qui pouvait fiche avec son manche? Rien. Ce qui était difficile à trouver, c'était le fer. Elle est idiote, votre histoire. Je préfère ma version.
- Elle est peut-être idiote, dit Cidrolin avec calme, mais, en tout cas, vous vous êtes instruit."

Freud différencie le mot d'esprit du comique. On ne peux pas jouir d'un mot d'esprit à soi tout seul, dit-il, on est poussé à le raconter. Le mot d'esprit pousse donc au lien de parole, mettant en pratique ceci, que quand on se parle, au moins on ne se tire pas dessus.

Mais qu'est-ce, néanmoins, que ce "soi tout seul" ? Il y avait un joli article dans le premier numéro de la revue *El Nino,* intitulé "La solitude du lecteur de fond". Ca marque bien qu'i y a un temps pour le mot d'esprit, mais un temps préalable pour en façonner la matière. Le tour de force du mot d'esprit, c'est de satisfaire au plaisir de rire, et d'apprivoiser en même temps l'objet. Il s'agit toujours d'allier rien et quelque chose, de faire équivoquer l'un avec l'autre, d'égarer peut-être, de produire une vacillation, au fond d'unir et de diviser presque dans le même mouvement. Le mot d'esprit est en ce sens la pointe qui vise un impossible qui est le tout-dire – mi-dire disait Lacan.

Au fond, le mot d'esprit cristallise, fixe quelque chose qui peut être articulé, qui respecte quand même les règles de la grammaire, qui se plie à une certaine circulation de l'échange, alors que dans le comique, c'est tout l'ordre signifiant qui peut être balayé, encore qu'on y retrouve cette question du temps, parce que le comique, ça se raconte, et ce n'est pas un mince plaisir que de raconter.

Queneau, lui, est exemplaire au sens où il a passé sa vie à travailler sous deux férules, celle du comique et celle du gai savoir. Ca gageure a consisté à ne jamais céder à l'une aux dépens de l'autre, afin d'engendrer la seconde avec la première. L'accumulation de ces plaisanteries – bons mots, gamineries,

trouvailles, calembours, calembredaines, facéties et autres canulars, obéissant toujours à des règles de distribution exigeantes – fait de son œuvre un formidable littéral prétexte qui garde l'attention en éveil, et dont la pointe, fort sérieuse au demeurant et qui cause encore par-delà la mort de son auteur, ne cesse, discrètement mais fermement, de pousser au savoir où s'éprouve la résistance particulière du mot d'esprit.

Queneau, comme Joyce, cultive l'allusion savante. Mais que ou qui vise-t-il ainsi? Vous, nous, moi, c'est-à-dire ce type singulier nommé le lecteur. En quatrième de couverture du livre de Souchier sur Queneau, paru il y a une dizaine d'années, on lit une jolie citation de Queneau : *"Pourquoi ne demanderait-on pas un certain effort au lecteur ? On lui explique toujours tout, au lecteur. Il finit par être vexé d'être si méprisamment traité, le lecteur."* Au fond, le lecteur est peut-être une nouvelle forme de citoyenneté – lecteur habitant de la République des Lettres, dans laquelle les psychanalystes ont peut-être un statut d'étranger.

Donc Queneau, comme Joyce, nous met au travail gentiment. Il produit des lecteurs, il nous amuse, il est débonnaire. La "liquette ninque", c'est gai, ça sonne bien. Entre ce qu'on comprend et ce qu'on ne comprend pas, il y a une si petite différence. Queneau a voulu dire ça. Il y a un côté ronron du signifiant, qui nous fait gentiment passer le temps. Tout ça, c'est de la littérature, du loisir. Mais justement, ce dont il s'agit, c'est tout le contraire, car c'est la pente douce vers le non-sens qu'il s'agit de remonter toujours. Au fond, c'est le Sisyphe comique que Camus n'a pas écrit.

En effet, c'est au moment où Zazie a disparu que surgit la trouvaille de la liquette ninque. La gosse a mis les bouts. On s'accommoderait bien de sa disparition, et, très vite, on s'attable, on cause – et de quoi ? De lessive. On lave son linge sale en famille. Mais voilà la liquette ninque qui sert de transplant à l'auteur pour rappeler à ces oublieux-là, que celle-là il n'est pas si facile de la laver, et qu'il faudrait peut-être la retrouver quand même.

Cette liquette, c'est donc une métonymie du désir, une métonymie bien dans la note du petit Hans, c'est-à-dire ce qui court toujours et qui manque, et qui n'est rien moins qu'un condensé de la question que pose Kojève, lecteur de Hegel, au séminaire duquel Queneau assista et dont il fut un lecteur averti. Au fond, la liquette est métonymique de la gosse. Même absente, on ne s'en débarrasse pas comme ça. Elle revient toujours, même sous forme de liquette. Ainsi le phallus s'impose-t-il comme le dernier héros de l'histoire.

C'est la question qui insiste dans *Les Fleurs bleues*, où comme une anticipation rétrospective de l'histoire, nous voyons le duc d'Auge, comme Achille, s'avancer du fin fond du Moyen Age vers l'horizon de notre temps, vers Cidrolin, ce double, qui est la fin de l'Histoire, tandis que les personnages discutent à perte de vue sur le point de savoir à quel moment on peut saisir le moment où les actualités deviennent de l'Histoire.

Et tout ça pour quoi ? Pour recommencer au déluge. Après Queneau, le déluge. C'est toujours à recommencer. Au fond, Queneau est généreux, il a beaucoup travaillé, toute sa vie, et il nous livre son chant, clef en main, avec une moralité dans la bonne tradition. Si un chant peut en cacher un autre, c'est toujours le fond qui manque le moins – le fondamental, ou le *"fondamentale"*, comme le dit Lacan dans cette page 96 de *Encore*.

Il s'agit d'établir un long circuit, de s'acheminer par la parole entre l'allusion obscène et l'illusion comique, partant et repartant toujours de la lumière qu'elle dispense aux entours du manque qui la cause toujours dans cette discipline du commentaire – mot qui est aussi parfaitement équivoque – discipline à laquelle se sont rompus tant Kojève que Hegel, ou que Lacan pour Freud et quelques autres, à l'époque post-historique qui demeure, hic et nunc, la nôtre.

JAM. – Si vous le permettez je dirai que c'est un texte plein d'esprit, qu'on ne pourrait qu'alourdir en le commentant. Vous avez d'ailleurs fait entendre le terme de *commentaire* dans ses différentes valeurs sémantiques possibles. Le commentaire fait taire le texte.

Peut-être qu'avant de revenir au texte de Freud, je pourrais rappeler un souvenir à propos des *Fleurs bleues.* Si je me souviens bien, c'est sorti en 1966...

N.G. – 1965.

JAM. – J'avais été enchanté de ces *Fleurs bleues*, et je m'étais mis dans la tête que c'était en fait une fable qui concernait la psychanalyse. En effet, si je me souviens bien, il y a un moment dans le livre où il y a un grand mur où les choses s'écrivent et s'effacent. Et donc, porté par ça, j'avais lu l'ensemble des *Fleurs bleues* en me disant : *c'est la psychanalyse! c'est la psychanalyse!* Je l'avais dit à Lacan : *Mais comment, vous n'avez pas encore lu* Les Fleurs bleues ? *Pourtant Queneau y parle de la psychanalyse*. Pas possible, c'est formidable, on va demander à Queneau, me répond-t-il. Il cherche dans son répertoire, décroche son téléphone et a Queneau au bout du fil. Moi, je n'entendais que la partie-Lacan du dialogue où il exposait avec beaucoup de flammes cette hypothèse qu'à l'époque j'avais étayée par un certains nombre de détails du livre. La conversation terminée, Lacan me dit que Queneau avait répondu en substance un *c'est possible.* Nous sommes donc restés sur cette réponse qui, en effet, ne fermait pas mais ouvrait les choses. Je ne sais pas si finalement Lacan a lu *Les Fleurs bleues* et s'il a partagé ma lecture de l'époque. Il faudrait que je la refasse pour vérifier à quoi ça rimait.

J'ai noté le point que vous signalez dans *Zazie dans le métro,* où on parle de la liquette ninque en jouant sur les assonances du *hic* et *nunc* que vous avez marqué à la fin. On joue sur cette expression au moment où Zazie a disparu, et vous en déduisez là une figure très éclairante.

Vous posez la question de Queneau entre la pointe et le comique. Au fond, on en a un bon exemple avec cette liquette ninque. Où est-ce que Freud classerait cette formation qui est en fait la déformation d'une expression latine et qu'on fait résonner plus ou moins en français ? *Liquette,* c'est clair. *Ninque,* c'est un non-sens, bien que ça fasse français. D'ailleurs, on s'amuse souvent, dans les classes où l'on apprend le latin, à faire des traductions saugrenues. On prend les mots latins et, au lieu de les traduire comme il convient, selon la grammaire et le dictionnaire, on prend seulement les assonances et on obtient des phrases tout à fait farfelues. La liquette ninque, c'est de cet ordre.

Je peux essayer de me justifier devant l'objection délicate que vous présentez, à savoir pourquoi je n'ai pas logé Queneau au sommet de la psychogenèse

freudienne.

N.G. – Parce que c'est innocent...

JAM. – Oui. D'abord parce que c'est très innocent. C'est charmant, innocent. Toute une part de l'œuvre de Queneau consiste, comme chez Rabelais d'ailleurs, a exploiter les ressources tout à fait passionnantes de ce qui est quand même de l'ordre de ce qu'on placerait, dans la psychogenèse freudienne, entre l'homophonie et la plaisanterie, et plutôt sur les bords du *Witz* innocent. Il ne semble pas que ça puisse se qualifier complètement de *Witz* au sens de Freud. En tout cas, c'est aux limites.

Loin de moi l'idée de dévaloriser la liquette ninque. La psychogenèse freudienne, même devenue, telle que je la relis, répartition structurale quater-naire, n'est pas une hiérarchie où l'on va du banal au plus raffiné. Mais il me semble que la liquette ninque se logerait assez bien, chez Freud, dans ce qu'il expose page 358 de la traduction française, quand il parle de cette alliance du mot d'esprit et du comique que sont les mots d'esprit fondés sur des non-sens. Voilà ce qu'il dit : *"Il y a un autre cas où mot d'esprit et comique sont emmêlés, le cas des mots d'esprit fondés sur un non-sens."*

Il met dans cet ordre les fautes de raisonnement. Il donne plus ou moins l'exemple du chaudron, qui n'est pas sans rapport avec ce que vous avez évoqué du manche et de la cognée. On prend une expression lexicalisée, codifiée dans la langue, et dont on ne sait pas vraiment l'origine... Enfin, me semble-t-il... je ne sais pas si vous avez fait des recherches là-dessus...

N.G. – Esope. C'est la plus ancienne référence.

JAM. – On prend donc une expression codifiée dans la langue, et, en utilisant les assonances, on la fait varier pour opérer un transfert d'une langue à l'autre qui ne passe pas par la dimension sémantique mais par l'assonance. C'est d'autant plus drôle que ça reste de traviole. L'élément de traviole reste, comme le terme de *ninque*, qui est la trace de l'opération qu'on a faite, et qui montre qu'on est quand même là dans une dimension ludique où il n'est pas obligé que tout ait du sens. Là, on démontre, selon les termes de Freud, qu'on est émancipé par rapport aux exigences de la raison critique. On prend la lourde référence, style pages roses du Larousse, pour s'amuser et faire un pied de nez à l'érudition, etc.

Il y a quand même toute une part de Queneau qui exploite cette dimension-là, dimension qui ne paraît pas vraiment incarner l'émergence à proprement parler de la pulsion, comme Freud la marque dans le mot d'esprit où, justement, une inhibition est présente. Ce qui caractérise le *Witz* pulsionnel au sens de Freud, c'est quand même que ce sont des inhibés, que c'est dans une atmosphère d'érudition où on ne peut pas dire qu'on est obligé de ruser pour arriver à donner une expression à ce dont il s'agit. Ca demande vraiment la présence et l'évidence du refoulement. Le mot d'esprit, c'est quand même quelque chose qui est pour les salons où tout le monde se tient bien, fait assauts de politesse, de courtoisie. A ce moment-là, on arrive quand même à glisser, d'une façon détournée et un peu voilée, la pulsion.

Mais ici, avec Queneau, on est plutôt dans les classes. Ce n'est pas comme ça qu'on fait des versions latines. Dans les versions latines, on sue sang et eau, et puis on passe par le dictionnaire, etc. C'est justement pour se détendre de cette discipline que les élèves, dans la cour de récréation, s'envoient des plaisanteries en latin de cuisine, etc. C'est au moment où l'inhibition scolaire qu'il y a dans la classe tombe un peu. Il y a ce carnaval qu'est la cour de récréation, où on n'a plus la contention de suivre les élaborations les plus élevées de la pensée ou de se gaver d'informations. A ce moment-là, on se laisse aller, et l'humour de Queneau, c'est justement de retrouver cette atmosphère en liberté. On ne peut pas dire ici qu'on ait comme adversaire l'érudition scolaire, on est dans la position du pied de nez.

Evidemment, vous pouvez m'objecter que c'est tellement pulsionnel chez Bataille que le mot d'esprit disparaît. Je vous l'accorde volontiers. Peut-être que Bataille ne sature pas tous les caractères qui seraient exigibles pour le mot d'esprit.

N.G. – Il y a un côté à l'envers chez Queneau. Au fond, il pousse à revenir vers le savoir dans une dimension qui n'est pas forcément d'inhibition. C'est ça qui est assez intéressant. Il part d'un état de désinhibition maximale et, à partir de là, avec d'un côté la liquette qui est quand même un peu pulsionnelle sur les bords, et le ninque innocent de l'autre côté, il amorce une sorte de mouvement inverse pour revenir...

JAM. – Quand vous évoquez le gai savoir à son propos, ça me paraît, en effet, une référence rabelaisienne et la tonalité propre de Queneau. Il faudra y revenir, mais j'ai encore d'autres remarques.

A un moment, vous évoquez la citation implicite, et, en effet, Eliot est un exemple parfait du maniement des citations, puisque tout *The Waste Land* est construit sur des citations – grand poème qui est resté dans la mémoire de Lacan, depuis 1922, quand il est sorti.

C'est cependant très difficile de dire *implicites*, puisque ça suppose que le lecteur ne connaît pas ces citations, qu'elles lui restent cachées et qu'elles peuvent lui être révélées. Tout ça, ça dépend donc du lecteur. Par exemple, moi, dans les classes, j'ai longtemps étudié ce poème, et la fin de "Fonction et champ de la parole et du langage" où Lacan évoque la parole du seigneur de la création qui dit *Da, Da, Da,* consonait donc très bien pour moi avec la fin du *Waste Land* d'Eliot.

C'est vrai que Lacan ne mentionne pas le nom d'Eliot à ce moment-là, mais je ne classerai pas ça parmi les références cachées. D'ailleurs, un peu plus haut dans le texte, page 282, on a le début d'un poème très célèbre d'Eliot : *"We are the hollow men / We are the stuffed men / Leaning together / Headpiece filled with straw. Allas !"* Je pense que quand Lacan cite ça en 1952, il s'adresse à un auditoire pour lequel il suppose qu'il n'a pas besoin de préciser l'origine ou l'auteur du poème.

Du coup, je me suis dit que je pouvais dire un mot sur Eliot. Eliot, je ne sais pas si on le lit encore beaucoup, mais son poème *The Waste Land* a pour moi des résonances tout à fait lacaniennes. Il est d'ailleurs sorti récemment un fac-similé de la dactylographie de ce poème. Je l'ai acheté et j'ai été un peu déçu

parce que c'est assez proche du texte définitif. Mais enfin, on y trouve quand même une citation d'Ezra Pound, et ça a tout son intérêt.

Ce poème d'Eliot, il sort dans la jeunesse de Lacan. Lacan, il a gardé ses goûts pour les auteurs de sa jeunesse, pour les auteurs surréalistes. D'ailleurs, quand il cite *Le fou d'Elsa* d'Aragon, il dit qu'il y reconnaît les goûts de sa génération. Voilà une génération, celle de Lacan, qui a été accompagnée par la production d'œuvres littéraires où il se reconnaissait - ce qui n'a pas été tout à fait le cas, peut-être pas pour vous, mais pour ma génération. Nous, nous avons connu ce *Waste Land* plus tard, et nous n'avons peut-être pas vibré de la même façon.

Il y a donc, dans ce poème d'Eliot, un travail extrêmement précis sur la citation. Il y a un collage extraordinaire de citations. C'est même un monceau de citations collées. Il y en a beaucoup qui ont été identifiées par les commentateurs, mais on en trouve toujours, même si ce n'est pas aussi ample que la recherche des sources dans Joyce. C'est d'une dimension plus limitée.

Il y a un passage de ses essais où Eliot explique assez précisément le problème d'écrire de la poésie aux temps modernes, en expliquant à quel point on est enseveli sous la tradition, sous le passé, et que ce n'est pas tant du nouveau absolu qu'il s'agit de produire, que de jouer avec les éléments de la tradition et de les monter d'une autre façon. C'est presque la problématique qu'on appellera postmoderne quand elle se présentera dans l'architecture. C'est déjà, là, tout à fait présent.

Il dit qu'il *"apparaît vraisemblable qu'être poète dans notre civilisation telle qu'elle existe à l'heure actuelle, doit être difficile. Notre civilisation comprend une grande variété et une grande complexité, et cette complexité et cette variété, quand elles jouent sur une sensibilité raffinée, doivent produire des résultats variés et complexes. Le poète doit embrasser de plus en plus de choses, il doit devenir toujours plus allusif, toujours plus indirect* [on croirait retrouver certaines prescriptions de Lacan], *de façon à forcer, à disloquer si nécessaire, le sens, pour le faire entrer dans le non-sens."* Ca veut dire que pour que le langage ait du sens, il faut le contraindre et le disloquer. Il faut disloquer le langage pour qu'il retrouve son sens.

Il explique donc qu'il n'a pas une esthétique de la continuité, de l'harmonie, mais, au contraire, une esthétique du morceau, et du morceau pris dans le sens du bric-à-brac. C'est partir de la tradition comme bric-à-brac, et remonter quelque chose pour qu'enfin notre langage, dont la force sémantique s'est affaissée, retrouve sa vigueur. C'est vraiment là l'esthétique qu'il met en oeuvre dans ce *Waste Land*, et je dois dire que ça a eu pour moi certains échos avec le style de Lacan dans "Fonction et champ de la parole et du langage".

J'évoquais la dernière fois les problèmes affreux que peut poser le *dixit*: un tel a dit, on attend ses prononcements, etc. Au fond, on en est tous là. On est tous dépendants des références, et, la solution éliotienne, c'est plutôt de les multiplier, de les faire jouer les unes par rapport aux autres, afin de ne pas être étouffé, assourdi par la référence à une énonciation unique. On y trouve des vers de Baudelaire, etc. Je m'avance un peu et on pourrait en discuter, mais je crois qu'Eliot est le premier à avoir exploité ça de cette façon.

Il faudrait dire un mot sur *The Waste Land* qui n'est pas, aujourd'hui en tout cas, une référence courante. L'idée même de la terre nue ou de la terre

dévastée, ça qualifie quoi ? C'est une description poétique de l'état du monde moderne d'où les dieux se sont retirés. C'est au fond une version poétique de ce qu'on appelle le désenchantement du monde moderne. Il s'agit donc d'une dévastation qui est vraiment le thème romantique ou postromantique par excellence, et que l'on retrouve dans la phrase de Nietzsche, *"le désert croît"*, que Heidegger a longuement commenté comme résumant précisément la dévastation du monde moderne par la technique. Il y a les mêmes échos, là, qui se font entendre.

Ce qui est propre à Eliot, c'est de faire référence au compendium extraordinaire de mythes qu'est l'œuvre de James Frazer, *Le Rameau d'or* notamment, avec les mythes d'Adonis, d'Osiris, etc., qui sont autant de mythes où l'on voit une terre dévastée, un mort, et puis ensuite le retour dans le monde du vivant. Le titre de la première partie du *Waste Land*, qui est "L'enterrement des morts", fait écho à ça.

Eliot y ajoute un truc assez farfelu d'une dame qui s'appelle Jessie Weston. Celle-ci reprend Frazer et invente que le mythe du Graal, où l'on voit le roi pêcheur régner sur une terre dévastée, est une autre version de ce que Frazer présente. C'est quelque chose – pour continuer avec les surréalistes – qui a tout fait passionné Julien Gracq, qui a écrit, si mon souvenir est bon, une pièce qui s'appelle *Le Roi pêcheur*. Je dis tout ça pour arriver au commentaire de Lacan.

Pourquoi est-ce que c'est le roi pêcheur ? C'est le roi des poissons, et le poisson c'est l'élément aquatique et c'est ce qui manque à la terre dévastée. Donc, dans Eliot, tous les thèmes de la pluie et de l'eau sont des thèmes positifs, sont comme tout ce qui manque à la terre dévastée qui attend la pluie bénéfique. C'est justement ça qu'on trouve à la fin du poème, dans la cinquième partie, d'où Lacan a tiré la citation qui figure dans "Fonction et champ de la parole et du langage" – cinquième partie qui s'intitule "Ce que dit le tonnerre". Là, à la fin du poème, on a enfin l'espoir que la pluie va tomber, à la condition d'aller chercher une sagesse hindoue où l'on apprend à l'individu à se fondre dans le tout.

Avant d'en arriver là, il y a évidemment d'autres épisodes. Eliot s'emploie à montrer que les mythes d'aujourd'hui sont dévalués. Pour incarner ça, il envoie son héros se faire tirer les tarots par madame Sésostris. C'est alors la dérision du mythe.

Tout ce thème-là est déjà présent dans le premier vers du poème qui est une des choses les plus citée en anglais. J'ai lu récemment que quelqu'un s'était amusé à prendre la presse anglo-américaine pendant un mois, et qu'il avait constaté que le vers le plus cité était le premier vers du *Waste Land : "Avril est le mois le plus cruel"*. Chaque fois qu'arrive le mois d'avril, on retrouve, dans la presse anglo-saxonne, cette citation. Avril devrait être le printemps, mais justement, dans *The Waste Land*, le printemps n'apporte pas la joie qu'il apportait dans l'Antiquité. Avril ne fait que nous faire souvenir que nous ne retrouvons pas cette joie et cette jouissance à jamais perdues. Il y a aussi des références à l'Ancien Testament, des références de Baudelaire sur la vie moderne, etc., et c'est seulement à la fin que la pluie se met enfin à tomber.

Lacan a choisi le morceau des Upanisad où Prajapâti répond *da da da* à ses élèves. C'est sans doute plus noble que ce qui vient juste avant et qui est cocorico, parce qu'il y a ça dans Eliot. En effet, juste avant ce passage, il y a

celui-ci, qui est très drôle : *"Seul un coq se dressait sur l'arbre / Cocorico, cocorico / Dans un éclair / Puis une rafale humide amena la pluie".*

Donc, après le cocorico, il reprend le *da da da,* et puis le poème se termine sur trois mots que Lacan n'utilise pas : *Chanti chanti chanti.* C'est une clausule pour terminer une Upanisad qui veut dire la paix qui passe l'entendement. Donc, après tout cet effort, on renvoie à un point qui est au-delà de ce qu'on peut comprendre, peut-être au-delà du sens. Mais je suppose que si Lacan ne l'a pas retenu, c'est qu'on se retrouve là dans un état de béatitude qui n'est pas consonant avec ses références à lui où la fin est beaucoup plus combative.

Il faut bien dire que Lacan détourne complètement le *da da da.* Chez Eliot, c'est l'idée qu'il y a quelque chose d'autre que l'individualisme du monde moderne qui n'apporte que la dévastation. C'est donc une référence à autre chose que l'Occident et à autre chose que la lutte pour la vie.

Mais chez Lacan ? Nous avons Prajapâti qui a enseigné les dieux, les hommes et les démons, et ceux-ci qui, quand il a fini son enseignement, lui demandent le dernier mot des derniers mots. Les dieux lui demandent ça, et il répond *da.* Les hommes lui demandent ça, et il dit *da*. Les démons lui demandent ça, et il dit *da.* Le sel de l'histoire, c'est que chacun le comprend à sa façon. Les dieux comprennent *damyata*, ce qui veux dire *soumet-toi, dompte tes passions*. Les hommes comprennent *datta*, ce qui veut dire *donnez.* Et les démons comprennent *dayadhvam,* c'est-à-dire *soyez miséricordieux.*

Lacan transpose le passage, le fait complètement sortir de sa référence en disant que tout, là, parle de la parole. *Soumettez-vous* veut dire se soumettre à la loi de la parole. *Donnez* veut dire le don de la parole. *Soyez miséricordieux* veut dire l'invocation de la parole. C'est vraiment un déplacement. Et pourquoi a-t-il choisi ce passage ? Sans doute parce que ça a un certain rapport avec l'esthétique d'Eliot, mais peut-être aussi à cause du *Fort-Da.* En définitive, ça serait le *Fort-Da da da.*

Peut-être peut-on aller légèrement au-delà et en tirer une leçon que Lacan ne tire pas explicitement à la fin de son texte. Ca met peut-être aussi en valeur, non pas seulement les lois de la parole qui exigent la soumission, le don, etc., mais aussi le fait que chacun entend ce qu'il veut selon ce qu'il est.

N.G. – Chacun voit mi-da à sa porte.

JAM. – Voilà ! Ce n'est pas le mi-dire, c'est le mi-da. Peut-être voit-on dans cette histoire, si on l'utilise autrement que Lacan, que c'est déjà une objection à la théorie qui sera développée dans "L'instance de la lettre", théorie qui met fortement l'accent sur le fait que le signifié est déterminé par le signifiant. Or, ici, le signifiant est le même – c'est *da* – mais il ne détermine pas d'une façon univoque le signifié. Chacun entend le même signifiant selon ce qu'il est.

Il faut donc bien introduire une rupture de causalité entre le signifiant et le signifié, ne pas se fasciner seulement sur la production métaphorique et métonymique, ou sur les équations. Il n'est pas sûr que le rapport du signifiant et du signifié puisse se mettre en équations, puisqu'il y a justement ce facteur subjectif qui rentre en cause dans la production sémantique. Ce que cette histoire du *Da* montrerait, c'est l'objet *a,* c'est-à-dire précisément ce qui est le facteur non-signifiant qui conditionne le rapport du signifiant et du signifié.

Je vais aborder maintenant ce que Lacan, dans cette conférence que j'ignorais, dit sur le langage et sur le mot d'esprit. Je ne prends pas l'ensemble de la conférence, je me contente de pointer sa réflexion sur l'interprétation analytique en tant que dire qui opère. Ca repose sur un binaire entre le dire qui opère – qui opère des effets subjectifs, c'est-à-dire le dire capable de changer un sujet – et le dire sans effet.

En effet, il y a des paroles qu'on peut prononcer et qui vous changent. Ce sont des actes de parole qui doivent répondre à certaines normes dans certaines circonstances, et qui vous engagent. Le même signifiant *oui* n'a pas la même portée subjective selon qu'on vous demande : *Est-ce que tu veux reprendre du gâteau ?* ou qu'on vous demande : *Monsieur, voulez-vous prendre pour épouse mademoiselle Untel ?* A ce moment-là, si vous dites oui, ça a d'autres conséquences. Le même signifiant dans un autre contexte, il n'est pas difficile de voir qu'il a des effets différents.

Ce que Lacan vise en parlant du dire qui opère et qui a des effets, ça renvoie donc à l'interprétation. Et il pose alors la question d'une façon qui est non pas hésitante, mais qui le montre au travail, évaluant, pesant sa propre expérience : *"Il n'est pas sûr que le dire qui opère ait toujours un sens. Il y a même de fortes chances que ce qu'il y a de plus opérant soit un dire qui n'ait pas de sens."* Ce n'est pas à prendre comme une forme de maxime mais comme une évaluation de ce dont il s'agit.

Puis, quelques phrases plus loin, il renvoie à Freud en disant que s'il y a quelque chose dont Freud s'est aperçu, c'est du rapport de l'inconscient et du mot d'esprit : *"Le mot d'esprit, c'est l'équivoque, et l'équivoque, c'est le langage."* Ca a tout son prix parce qu'on trouve, dans *Encore* et *L'étourdit*, de grandes références à l'équivoque, mais où, si mon souvenir est bon, n'apparaît pas au premier plan la référence au *Witz* freudien. Par contre, dans cette conférence, on voit en toute lettre que ce que Lacan a élaboré sous la forme de l'équivoque en mettant celle-ci au premier plan, s'enracine dans ce que Freud dit du mot d'esprit. Il est possible que l'on trouve cette connexion dans d'autres Séminaires, mais ici, en tout cas, c'est probant. Ca montre que même l'élaboration de *L'étourdit*, où l'équivoque est montée en épingle, a sa racine dans le *Witz* de Freud.

Pour donner sa juste place au sens présent dans le dire opérant, dans l'interprétation, Lacan précise que *"le langage est soumis à quelque chose qui a sa loi. Il suffit de faire un peu de grammaire pour s'en apercevoir : le langage suppose une ombre de sens."* Là, nous sommes très, très près de la référence freudienne. C'est vraiment faire la différence, à la suite de Freud, avec le pur jeu homophonique où l'on joue avec les signifiants sans s'occuper du sens, comme les comptines enfantines et même le babil enfantin peuvent en donner un exemple. Pour que ça se qualifie vraiment comme langage, il faut que ça respecte l'ordre grammatical. Dès lors qu'il y a grammaire, il y a un minimum de sens. C'est dans cet esprit que Lacan reprenait la phrase célèbre que Chomsky avait prise comme exemple : *Des idées vertes sans couleur dorment...* Dès lors que cette phrase est grammaticale, même si elle a l'air absurde, elle se comprend. Autrement dit, dès lors que la loi grammaticale est respectée, il y a un minimum de sens qui circule, nous ne sommes pas dans la simple assonance.

C'est précisément le point que souligne Freud quand il marque que le mot d'esprit est un Janus qui, pour nous donner accès au libre jeu des signifiants, à ce niveau enfantin du babil, doit tout de même faire référence aux exigences minimales de la condition de sens. Pour faire passer le plaisir de babiller, il faut quand même payer un écot au tribunal de la raison. Ce que Lacan appelle ombre de sens, c'est ce minimum et ça se tient sur cette frontière. C'est là qu'il situe apparemment l'interprétation.

Il faut dire que le *da da da* est d'une certaine façon un *Witz* de Prajapâti, un *Witz* extrêmement économique puisqu'il ne dit que la première syllabe d'un mot : *da*. Il dit *da* et tout le monde applaudit. Tout le monde, à partir de là, a interprété ce que le maître a voulu dire. A cet égard, c'est conforme à ce que nous proposait Thèves la dernière fois à propos de l'interprétation et de S(Ⱥ). Il n'y a pas d'exemple plus sonore que le *da* de Prajapâti.

Revenons au *Mot d'esprit* de Freud. A propos du chapitre V, c'est-à-dire à propos du processus social en jeu dans le *Witz*, ma tâche est facilitée par le fait que ça a déjà été bien évoqué ici, par moi et par d'autres. Le processus du *Witz* s'achève dans l'Autre, au lieu de l'Autre. Cet Autre s'incarne dans ce que Freud appelle la tierce personne, qui est l'auditeur par excellence et celui qui va finalement recueillir les fruits du travail du mot d'esprit. Toute la présentation du *Witz* par Freud fait de cet Autre une sorte de roi de Prusse pour qui on travaille.

C'est une comédie, une comédie sociale. On entend le mot d'esprit, on voit la personne à qui apparemment il s'adresse, et aux dépens de qui, à l'occasion, on l'adresse d'une façon indirecte ou voilée. Et puis il y a le tiers qui peut être une personne ou qui peut être un auditoire. On se le représente. Il faut se le représenter. II n'y a pas de raison de se refuser ce petit plaisir imaginaire.

En même temps, peut-être que je peux déjà anticiper sur le chapitre VI qui porte sur le travail du rêve et qui montre la parenté de ce travail et du mot d'esprit. Avec le chapitre VI, on a l'impression qu'on régresse par rapport au chapitre V. Dans le chapitre V, en effet, on nous a installé l'Autre comme un facteur essentiel de la production du mot d'esprit, tandis que dans le chapitre VI, on revient au sujet qui rêve, et on le compare au sujet qui fait le mot d'esprit. On a donc l'impression qu'on a atteint le niveau de l'Autre dans le chapitre V, et que quand on lit le chapitre VI, on revient à l'Un, puisqu'on est dans une sorte d'étude sur comment on produit des mots d'esprit, sur comment le mot d'esprit vient à l'homme spirituel.

C'est là qu'on est obligé de s'apercevoir qu'il n'y a pas de solitude de celui qui fait le mot d'esprit. Il n'y en a pas parce que l'Autre est toujours là. C'est là qu'est si éclairant le fait que Lacan ait situé l'inconscient au lieu de l'Autre. D'ailleurs, Nathalie Georges pose la question : *Qui est-ce néanmoins que ce "soi tout seul" ?* C'est bien dit. C'est bien la question. Quand on est à étudier le rêveur qui semble par excellence le *soi tout seul*, quand on est à étudier l'homme spirituel qui fait le mot d'esprit, on pense qu'on saisit là une solitude. Mais, en fait, ce que Freud montre, c'est justement que tout ça ne se passe que par des rapports qui sont établis entre le sujet et l'inconscient, et que cet inconscient dans sa définition lacanienne, c'est déjà le lieu de l'Autre.

On ne peut donc pas se refuser de se représenter la scène du mot d'esprit, mais il ne faut pas que ça conduise à penser qu'une fois que l'interlocuteur et

l'auditoire ont disparu, on reste tout seul. En un sens vous restez tout seul, mais en un autre, qui est plus essentiel, l'Autre est avec vous.

C'est d'ailleurs un aspect réconfortant du grand Autre. Même au plus amer de la solitude, le grand Autre vous tient toujours compagnie tant que vous disposez du langage. Ca, c'est le côté miséricordieux de la doctrine. Ca peut avoir certains échos théologiques, bibliques. C'est d'ailleurs la question que Gide posait : *si vous allez dans une île déserte*, *quels sont les livres que vous emporteriez avec vous ?* A partir du moment où vous emportez une petite bibliothèque, l'Autre est là, rendu présent même dans l'île déserte. Bien sûr, ici, on sait que tout le monde emportera les *Ecrits* de Lacan, et peut-être aussi *Le Mot d'esprit* de Freud. Je ne sais pas si dans une île déserte, on rirait très longtemps des mots d'esprit qui sont là repérés, mais enfin. Et puis on prendrait, bien entendu, *The waste land*. Donc, je répète: se représenter la scène du mot d'esprit, mais, de l'autre, ne pas oublier qu'il y a le lieu de l'Autre comme place de l'inconscient.

Dans ce chapitre auquel je consacre ces quelques minutes, Freud commence par examiner l'Un avant d'examiner l'Autre, c'est-à-dire qu'il fait la liste des conditions subjectives qui prédisposent un sujet à faire des mots d'esprit. C'est très amusant. Il évoque Heine qui est en bout de table, pas très soigné, mis à l'écart, alors que c'est un grand écrivain. Il évoque également certains de ses patients qui ont des personnalités vraiment névrosées, clivées, prédisposées aux affections nerveuses, etc. Il dit aussi que ce sont des Juifs qui, un peu sous l'oppression et ne pouvant pas se permettre des pieds de nez ouverts, deviennent artistes dans l'art de déguiser l'agression sous une forme spirituelle, aussi bien aux dépens des puissants qu'à leurs propres dépens. D'ailleurs, le mot d'esprit *famillionnaire* résume bien ça, puisque là, le fauché, l'errant, il se moque du puissant parmi les opprimés, c'est-à-dire qu'il se moque du banquier Rothschild qui est le puissant des opprimés et qui donc, dans sa personne, réunit ces différents traits.

Il y aurait beaucoup de choses à développer là-dessus, c'est-à-dire sur la façon dont les maîtres jouent avec ça. Au fond, pour Freud, l'homme spirituel, ce n'est jamais un maître mais plutôt un esclave. Il y aurait beaucoup de choses à dire sur la façon dont les maîtres ont instrumenté à leurs fins les Rothschild et les autres. Il y a une thèse fort intéressante d'un professeur de Chicago qui montre comment la grande banque juive allemande a finalement financé l'empire de Bismarck. Il s'agit de ces personnages, en effet assez fascinants, qui appartiennent à une partie opprimée de la population, et qui, en même temps, sont des puissants dans cette partie opprimée.

L'homme d'esprit freudien, il est donc plutôt du côté de l'esclave de Hegel. C'est l'homme du labeur. Il est présenté comme ça. C'est lui qui assume le travail du mot d'esprit. C'est lui qui bosse. Et, à l'occasion, il bosse au bénéfice de l'Autre que j'appelais tout à l'heure le roi de Prusse, le roi de Prusse qui, lui, n'a pas à faire le travail du mot d'esprit, mais simplement à jouir des résultats de ce travail.

En même temps, l'exclusion, le côté opprimé, ça condense une certaine *agalma* dans cette partie de la population depuis des siècles. D'une certaine façon, ça re-émerge aussi dans Freud lui-même. L'*agalma* du discours psychanalytique, de la psychanalyse même, trouve aussi ici certaines de ses racines.

Il y a donc des choses à dire sur le personnage de l'homme spirituel. On s'étonne parfois de voir quelle a été la misère relative, le côté errant et malheureux de Stendhal, qui reste quand même le modèle de l'homme d'esprit français, et qui, selon ses contemporains, avait un esprit éblouissant, etc. On trouve chez lui cette figure qui est propice, selon Freud, au mot d'esprit. Il est très important aussi que Stendhal, l'homme spirituel, soit en même temps un opposant au pouvoir politique. Il garde en lui le souvenir de la joie napoléonienne. Il garde en lui le souvenir du jour où, à la tête de cette jeune armée, Bonaparte entre dans Milan, alors qu'il est obligé de vivre, lui, dans la société bien-pensante et conformiste de la Restauration. C'est cette tension de vivre déjà dans le *waste land* qui justement fait surgit l'éclair du mot d'esprit.

Au fond, Freud se contente de quelques mots pour évoquer l'homme spirituel. Tout son effort porte en effet sur le fait de montrer qu'il faut sortir de ce portrait socio-psychologique et qu'il faut inclure l'Autre. La différence majeure entre les deux points, entre l'Un et l'Autre, il la traite comme une question d'économie: le chapitre se termine par la comparaison avec une entreprise et la réduction des frais d'exploitation. Cette métaphore capitaliste est quelque chose à quoi Freud a plusieurs fois recours dans son oeuvre.

Il passe d'ailleurs, dans cet ouvrage que vous avez maintenant relu, par cette si jolie citation de Shakespeare : *"La fortune d'une plaisanterie se trouve dans l'oreille de celui qui l'entend, jamais sur la langue de celui qui la fait."* A la différence de la liste que Nathalie Georges a faite des citations de Queneau par Lacan, les références à Shakespeare dans Freud représentent toute une bibliothèque. Mais en tout cas, ici, c'est exactement la note que Freud amène.

On a donc une économie, une sorte – si je peux aller jusqu'à dire ça – de thermodynamique du mot d'esprit. Le mot d'esprit amène un gain de *Lust,* mais il faut, chez celui qui fait le mot d'esprit, déduire la quantité d'énergie psychique réclamée par le travail du mot d'esprit. Chez Freud, il n'y a pas la Muse qui arrive comme ça, cette idée qu'on n'aurait pas besoin de travailler pour produire. Comme l'a dit Nathalie Georges, le chic, ça sera de voiler le travail. Mais ici, dans le monde freudien, dans ce monde où il y a l'inconscient, le préconscient et le conscient, tout coûte. C'est ça qui anime le point de vue économique. Tout coûte. S'il y a mot d'esprit, il y a travail du mot d'esprit. Donc, du gain de plaisir que vous aurez à la fin, il faut déduire une certaine quantité *x* d'énergie. A ce moment-là, vous aurez une certaine quantité :

$$\mathbf{L_g - E_x = Q}$$

Pour le tiers, il y a le gain de plaisir, mais comme c'est l'homme spirituel qui a fait tout le travail, l'énergie en moins est égale à zéro. A ce moment-là, comme on n'a rien enlevé, la quantité Q est égale au gain de plaisir. C'est pourquoi lui, le tiers, il rit, alors que celui qui a fait le mot d'esprit ne rit pas :

$$\mathbf{L_g - E_{x=0} = L_g}$$

Je vous en fais une présentation un peu comique, mais qui, après tout, n'est pas mal venue dans cet ouvrage. Je crois que ça reste cependant assez près de

l'inspiration économique de Freud.

Au fond, ça veut dire quoi ? Ca veut dire que c'est le sujet qui est celui qui fournit toute la force qu'il faut pour supprimer l'inhibition. C'est pourquoi *il faut* l'inhibition. Le mot d'esprit demande une inhibition massive, demande la Monarchie de Juillet, demande Charles X. A ce moment-là, on fait des mots d'esprit et ça fuse dans tous les sens.

Je me fais là une objection en pensant que Gide disait qu'il était complètment ébloui par la conversation de Valéry. Si c'était des mots d'esprit, ça devient alors très difficile de comparer la IIIe République et la Monarchie de Juillet. En effet, la IIIe République, ce n'est pas un régime très inhibant. Mais justement, je pense que ce n'était pas des mots d'esprit que Gide et Valéry s'échangeaient. Il faut donc cette atmosphère d'inhibition pour que fusent des mots d'esprit.

Nous avons finalement un schéma en trois temps. Premièrement, le travail du mot d'esprit – la technique du *Witz,* les condensations, etc. – qui permet, deuxièmement, d'obtenir le fameux plaisir préliminaire qui est en quelque sorte le déclencheur. Puis, troisièmement, la levée de l'inhibition, levée obtenue par le plaisir préliminaire qui prend en quelque sorte la suite de l'action. Par contre, du côté de l'Autre, il y a une levée de l'inhibition sans travail. C'est ce qui, selon Freud, fait que ce soit l'Autre qui dépossède l'homme spirituel des fruits du travail du mot d'esprit. On a là, au minimum, une formule de l'exploitation – terme qui n'est pas mal venu, puisque les références de Freud se rapportent au capitalisme.

Puisqu'il n'y aura pas cours le 5 juin, je vous donne rendez-vous dans quinze jours, le 12 juin, à l'amphi T, accès 11, toujours par la même entrée du 292, rue Saint Martin. Le dernier cours aura lieu le 19 juin.

XX

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 12 juin 1996

Si j'en crois une transcription de mon dernier cours qui m'a été donnée par Peraldi, ceci est la vingtième séance. Ca explique que je me sente un peu court, puisque d'habitude ça va un peu plus loin dans le temps. Mais, les choses étant ce qu'elles sont, il ne nous reste que deux rendez-vous, dont celui-ci.

La dernière fois, j'ai rappelé le petit texte par lequel j'annonçais le cours de cette année, et je commencerai cette fois-ci par vous donner la sorte de compte-rendu que j'ai eu à écrire, et ce sur ma propre demande, puisque, dans l'intention de rénover un petit peu la Section clinique – Section dans laquelle se déroule ce cours et un certain nombre d'autres, ainsi que des présentations de malades et des séminaires cliniques – j'ai demandé aux enseignants d'activer la présentation de leurs arguments pour la brochure de l'année prochaine, brochure qui, depuis un certain temps, ou ne sort pas ou sort au mois de novembre ou au mois de janvier, ce qui me paraît un peu tard. J'ai donc cette année entrepris de la réaliser moi-même, et de produire ce qu'un de mes collègues a appelé un certain remue-ménage, dont vous aurez les échos dans les semaines qui viendront.

J'ai donc demandé à tout le monde un argument pour cette brochure, et il fallait que moi-même je me plie à ça. Je l'ai fait plutôt sous la forme d'un compte-rendu de l'année. Bien que l'année ne soit pas terminée, je vais vous lire ce compte-rendu, puisque j'y anticipe ce qui doit se passer dans ces deux séances. J'espère que la réalité ne me démentira pas.

Voilà donc comment je présente le point de départ : *La thèse que nous avons détachée de l'enseignement de Lacan – "l'inconscient interprète" – nous a servi de tremplin à notre effort de l'année*. Tremplin, ça veut dire que je n'ai pas développé explicitement cette thèse, mais que ça m'a servi, je l'espère, à sauter. C'est l'office du tremplin. Peut-être que tout à l'heure je rappellerai la valeur que peut prendre ce terme de sauter.

Cette thèse s'est avérée propre à l'office auquel nous la destinions. Là, je joue évidemment un petit peu au compte-rendu de professeur, et je qualifie ce à quoi est destinée cette thèse ainsi : *Réveiller un débat enlisé dans des citations...* C'est le débat de l'interprétation. L'année dernière, je l'ai laissé se dérouler sans interférer. *Réveiller un débat enlisé dans les citations, dénoncer les complaisances dont on enjolive les portraits de l'analyse en interprète...* C'est là une attaque contre le narcissisme analytique qui trouve à se déployer à cette occasion dans un portrait idéal de l'acte analytique et que permet évidemment l'interprétation si on en fait l'apanage de l'analyste. *...rendre à la question sa dimension proprement métapsychologique.* C'est ce qu'accomplit l'assignation de l'interprétation à l'inconscient. Ca vise évidemment à un effet de surpri-

se, puisque le sens commun ou moyen veut que l'interprétation soit du côté de l'analyste. Ca a donc valeur de *Witz* que de faire soudainement passer ce vecteur de l'interprétation du côté de l'inconscient. J'ai expliqué cette année à quel point il était fondé de donner à l'interprétation sa dimension métapsychologique, dès lors que la définition même de l'inconscient freudien inclut l'interprétation.

Dans ce compte-rendu, j'ajoute ceci, et c'est pourquoi je vous lis ce texte, à savoir qu'il contient une petite pique à l'égard de l'auditoire que vous êtes. Ce n'est, bien entendu, à l'égard de personne en particulier. C'est à l'égard de l'auditoire que j'imagine, et avec lequel je me débats moi-même. J'ajoute donc ceci : *Nous n'avons pas jugé vain, vue la confusion où se perdent des propos convenus, d'égayer notre auditoire d'un amoncellement d'exemples, de l'ancienne étymologie aux anagrammes de Saussure, en passant par les écrits promus ou produits par les surréalistes, lui rendant sensible les jeux du son et du sens, et le préparant – cet auditoire dont la formation acquise pour une part au Département de psychanalyse fait la qualité, mais aussi le dispose au conformisme néo-lacanien...* Vous me direz si ce que j'ai écrit là entre tirets, vous paraît trop méchant. Je ne méconnais pas du tout l'appui et le soutien que je reçois de vous, de vous qui êtes là sans obligation et parce que vous y trouvez un certain intérêt. En tout cas, c'est comme ça que je l'interprète, et ça m'aide.

Mais, en même temps, je me retourne sur les vingt ans d'enseignement faits au Département de psychanalyse. Dans la mesure où j'espère animer une certaine renaissance de ce Département et de sa Section clinique, il faut bien que j'essaye de cerner le résultat, et, le résultat, il me paraît, au moins pour une part, avoir donné naissance à un conformisme néo-lacanien. Apparemment, il y a des choses qui se disent et des choses qui ne se disent pas. Dire que l'inconscient interprète, ça produit une sorte de vacillation, de malaise, de stupéfaction, de réserve.

Donc, moi, d'où je suis, j'estime avoir affaire maintenant à un des résultats de mon action – pour ne parler que de celle-là – et qui est d'avoir donné naissance à un conformisme néo-lacanien, à une concrétion avec laquelle je suis moi-même en débat maintenant.

J'ai alors amoncelé des exemples afin de préparer le terrain et de nous permettre d'admettre, d'admettre vraiment, et contre les thèses classiques de "L'instance de la lettre", la disjonction du signifiant et du signifié : *De cette disjonction, qui s'impose des perspectives tardives de Lacan, du Séminaire* Encore *et la suite, nous avons commencé d'épeler les conséquences. Elles vont à substituer à l'effet de signification, un effet spécial dit de jouissance rapporté au signifiant comme à sa cause.*

Ca me paraît en effet, dans un compte-rendu condensé, tout à fait central d'aller de souligner jusqu'au bout que le Lacan qui a appris que le signifié était l'effet du signifiant, que le sujet était l'effet du signifiant, est le même Lacan que celui qui a en partie abjuré cette thèse, renvoyé le signifié à l'imaginaire, donc déconnecté le signifiant et le signifié, et assigné au signifiant, au signifiant comme cause, un effet, voire un produit, de jouissance.

J'en ai tout de suite marqué la conséquence, à savoir que quand on lie le signifiant et le signifié, on est, bien entendu, dans un cadre communicationnel

– ce qui veut dire que l'Autre est premier – et que quand on disjoint le signifiant et le signifié et qu'en quelque sorte on remplace l'effet de signifié par un effet de jouissance, on a affaire non pas à la communication, mais à la solitude de la jouissance.

Devient alors problématique le statut de l'Autre, et c'est pourquoi j'écris : *Dès lors, la fondation du lien social, assurée jusqu'alors par le primat "communicationnel" de l'Autre, se trouve ruinée à la base. Un primat de jouissance, comme tel asocial, solitaire, voire autistique, impose la question jusque alors impensable que nos collègues Lefort ont su approcher dans le registre freudien de la psychogenèse, comme naissance de l'Autre.* A partir de l'enfant, ils avaient en effet examiné comment l'Autre pouvait naître, et, par là-même, avaient indiscutablement montré qu'il n'y a pas de primat de l'Autre.

Nous avons eu recours à l'ouvrage de Freud sur le trait d'esprit pour en illustrer la notion de l'inconscient comme processus transindividuel, tout en y révélant l'appui essentiel que Lacan y trouva pour ses élaborations ultimes. Le Witz, *c'est l'équivoque, et la seule communication qui vaille. La pratique de l'interprétation, avons-nous proposé, pourrait répondre à la saine émulation de ce que Freud a précisément isolé comme le mot d'esprit au service de la tendance, et que nous transposons en* Witz *pulsionnel. Montage signifiant en position de double Janus* – ça, c'est que je devrais pouvoir développer aujourd'hui – *venant en appoint de la pulsion contre le refoulement. Lacan dans son langage dit que l'interprétation porte sur la cause du désir.* Je me permets de dire *Lacan dans son langage*, qui est bien sûr le nôtre, pour souligner, révéler, marquer en quel sens il transpose Freud et qu'est-ce qu'il transpose de Freud. Par exemple, j'avais pu montrer quelles phrases du *Mala-ise dans la civilisation* étaient transposées par les thèses essentielles de *L'éthique de la psychanalyse.*

La fin de l'année, marquée par le renfort que Monsieur Pierre-Gilles Gueguen a apporté à notre thèse initiale, est venue interrompre un mouvement qui n'a pas trouvé sa conclusion et que nous imaginons reprendre à la rentrée sous le titre parodiée de la IIIe Méditation *de Descartes : "De l'Autre qui n'existe pas".* J'apporterai là-dessus quelques précisions la fois prochaine.

Un développement sur l'écrit, annoncé à plusieurs reprises au cours de l'année, a trouvé place dans un colloque réuni à l'université de Genève, en hommage au professeur Dragonetti venu à l'heure de la retraite.

C'est ainsi que je mets un point final à ce compte-rendu, qui est d'ailleurs, dans son style, tout entier parodique du compte-rendu universitaire.

J'ajoute aussi une bibliographie, puisque j'en avais moi-même exigé une de mes collègues : *Nous proposons à la lecture et à la méditation préalables de nos auditeurs, le petit écrit de Jacques Lacan intitulé "Introduction à l'édition allemande des* Ecrits*", dans* Scilicet *n°5, et son petit livre* Télévision. *On ne saurait se dispenser de la référence au* Witz *de Freud, des études récentes harmoniques à notre propos : "Discrétion de l'analyste dans l'ère post-interprétative" de Pierre-Gilles Gueguen, "Interprétation et vérité" d'Eric Laurent.*

Voilà le compte-rendu. On pourrait s'arrêter là et dire que ça a été fait, mais, avant de laisser la parole à Pierre-Gilles Gueguen pendant une vingtaine de minutes, je voudrais tout de même finir le chapitre V du *Mot d'esprit* – nous ne sommes pas allés au-delà pour l'instant – qui s'intitule "Du mot d'esprit comme

processus social", et qui est un moment capital de l'enseignement de Lacan.

Ce chapitre V est vraiment de nature à fonder ce qui a été le point de départ de Lacan, dans la mesure où on y voit la sphère psychique passer dans le social. Dieu sait si au XXe siècle, surtout après la guerre, sous l'influence du marxisme, sous l'influence de l'existence de ce qu'on appelait un puissant camp socialiste, aujourd'hui disparu ou bien mis à mal, Dieu sait si on se posait la question du social et de son rapport éventuel avec la perspective analytique qui serait, elle, confinée à l'individu.

Eh bien, ce qu'il aurait fallu alléguer – et c'est ce que Lacan a saisi – c'est ce chapitre du *Mot d'esprit* qui montre que pour Freud l'inconscient n'est nullement du Un, mais qu'il a une liaison nécessaire à ce qu'il appelle un processus social. La démonstration – je l'ai évoqué plusieurs fois – c'est celle selon laquelle l'effet de *Witz* s'achève nécessairement dans l'Autre, c'est que l'Autre fait partie, si je puis dire, du concept et du processus du *Witz*. Et non seulement l'effet du *Witz* s'achève dans l'Autre, mais le produit du *Witz,* son produit de *Lust,* son produit de plaisir, est à proprement parler recueilli par l'Autre.

C'est ce que Lacan – je le redis parce que je suis content de l'avoir perçu – avait transcrit déjà dans "Fonction et champ de la parole et du langage", en formulant que l'inconscient a une dimension transindividuelle – proposition qui ravissait les élèves d'Althusser dans les années 60, sans que finalement nous sachions très bien la fonder, puisque nous n'avions pas, dans ces années-là, déchiffré le *Witz* de Freud comme il convenait.

C'est la dimension transindividuelle de l'inconscient – à laquelle il est si difficile de se former parce que nous sommes habités par une psychologie spontanée – qui est au fondement du lien social, qui est au fondement psychanalytique du lien social. Pourquoi alors ne pas formuler que c'est parce qu'il y a de l'inconscient qu'il y a du social ? Les sociétés humaines n'ont rien à voir avec les agrégats animaux qui nous donnent le sentiment qu'il y a là ordre social, alors que c'est un ordre qui s'établit et s'articule essentiellement dans la dimension imaginaire. Bien sûr que ça évoque quelque chose chez nous. Ce que ça évoque, c'est l'utopie, l'utopie de ce que serait une société qui marche parfaitement, comme on en a un exemple avec les abeilles. On fabrique des sociétés d'abeilles, et on vous apprend à être l'Autre qui vient soustraire le miel. Je me suis aperçu qu'on fait ça en fasse de chez moi, dans le jardin du Luxembourg. Ca éveille quelque chose chez nous, qui est précisément le rêve d'une société qui marche parfaitement, à laquelle il manque simplement l'amateur de miel qui vient s'en mêler.

Mais, pour ce qui est du social chez nous, du social subjectif, on peut dire qu'il a son fondement dans l'inconscient. Ca serait une proposition, une perspective à exploiter, et pourquoi pas dès l'année prochaine. Ca fait que je pourrai intituler le cours de l'année prochaine ainsi : "Le fait social dans ses rapports avec l'inconscient". C'est ce que Lacan a tenté de mettre en valeur dans sa formule des quatre discours. D'ailleurs, l'année prochaine, il y aura un des enseignements de lecture qui portera précisément sur ce thème. Il sera possible, pour ceux d'entre vous qui le souhaiteront ou pour les nouveaux qui viendront dans l'idée de se former, de passer un certain temps de lecture minutieuse des textes de Lacan à ce propos.

L'analyse a bien sûr une dimension transindividuelle, et c'est là qu'il y a une

illusion de structure que Lacan signale, à savoir que l'analyste serait en position de jouir, qu'il jouirait de l'association libre, et, au-delà, du retour de son patient. Pourquoi pas ? Dès lors que l'association libre est aussi bien un travail que le travail du *Witz*, il peut très logiquement sembler que la jouissance, comme dans le *Witz*, est pour l'Autre, c'est-à-dire pour l'analyste. Mais Lacan répond, dans sa *Télévision*, que l'analyste ne jouit pas quand il opère. Cette formule n'a son sens qu'à partir de l'illusion de structure qui fait croire nécessairement le contraire.

C'est une façon d'utiliser le processus social du mot d'esprit à propos du lien social analytique, mais on peut le faire aussi à l'envers, c'est-à-dire repérer l'interprétation de l'analyste sur la production du mot d'esprit - mot d'esprit conçu comme un certain montage signifiant qui donne un certain accès à la pulsion.

Peut-être qu'on en a l'exemple dans cette interprétation de Freud, tellement drôle, tellement *Witz*, et que je crois avoir jadis rappelée. Un patient vient le voir, tourmenté par des scrupules que peut avoir un homme pur, un homme ayant le respect des valeurs essentielles, un homme exigeant, sous le regard de la divinité qui veut punir. Il confie donc à Freud ses tourments, et Freud lui dit : *"Si je comprends bien, vous êtes un criminel."* On peut dire que cette interprétation vise, désigne la pulsion agressive, et que, d'une façon un peu rude sans doute, elle contribue à lever le refoulement. Plutôt que de lui dire : *mais non, mon cher, ce ne sont que péchés véniels, il faut vraiment avoir été élevé comme vous, dans un protestantisme étroit, pour vous sentir coupable de choses pareilles,* il lui dit: *vous êtes un criminel.* Je reviendrai là-dessus.

Cette dimension transindividuelle est celle qui explique que Lacan ait pu fonder son Graphe du désir et sa théorie de l'inconscient sur un schéma de communication. Il est quand même énorme de se baser sur un schéma de communication pour ordonner la théorie de l'inconscient. Ca n'est possible que dans la mesure où il s'agit d'un processus social. Dans communication, il y a commun. La communication, ça rend commun, ça socialise, et de là s'ouvre la problématique de ce qui peut se communiquer, se socialiser du plus particulier du sujet.

C'est son propre enseignement que Lacan prend à l'envers à partir d'*Encore*, quand il part cette fois-ci du plus particulier comme étant au départ, et qu'il rend alors difficile à concevoir comment la jouissance la plus particulière peut pourtant se communiquer. Et c'est non seulement qu'elle se communique, mais c'est aussi qu'elle fait naître l'Autre à qui elle se communique.

Dans le *Witz* de Freud, nous avons, au chapitre VII, une théorie de la communication. Freud examine soigneusement les conditions favorables à la réception du mot d'esprit. Comme je l'ai déjà signalé, pour que le mot d'esprit fasse son effet, son effet de levée d'inhibition, il faut qu'il y ait préalablement inhibition. C'est à la différence de tout ce qui peut se dérouler dans le domaine infantile, où les petits font bien rire à l'occasion, mais dans la mesure même où il n'y a pas d'inhibition à lever. L'inhibition n'est pas encore constituée. Parfois, on ne le sait pas. On se demande s'ils n'auraient pas, ces chers petits, une idée de la barrière qui devrait faire taire les choses ou les refouler. Leurs phrases si amusantes et apparemment naïves ne seraient-elles pas quand même une façon de tourner cet interdit ? Mais disons qu'il n'y a pas de *Witz* à propre-

ment parler dans le domaine infantile. Il n'y en a pas parce qu'il n'y a pas encore cette inhibition.

C'est de là que Freud distingue une condition favorable à la production du mot d'esprit, et qui est que l'Autre doit avoir les mêmes inhibitions que le sujet spirituel. Il faut là une certaine communauté. Il n'y a de mots d'esprit que dans la même société. Il n'y a mot d'esprit qu'entre gens du même monde. Disons même, entre gens de la bonne société. C'est dans la mesure où, dans leur affairement social, ils gardent les bonnes manières.

Garder les bonnes manières, c'est afficher le refoulement. C'est pourquoi il ne faut pas avoir de trop bonnes manières quand on est analyste. Evidemment, c'est très dangereux de dire ça. C'est très dangereux de dire ça parce que c'est ce qui permet à un certain nombre d'analystes de se comporter comme me l'a récemment dit une personne qui est venue me voir, à savoir qu'ils s'étaient comportés avec elle comme des mufles. On ne peut évidemment pas approuver totalement cette qualification, disons par solidarité professionnelle, mais aussi parce que la personne qui dit ça, se place d'une certaine façon, c'est-à-dire comme une personne très distinguée. Mais enfin, cette culture de la muflerie dans la pratique analytique m'a frappé. Ca m'a frappé dans la mesure où, moi, j'aurais plutôt tendance à essayer de répondre aux normes de la civilité. Certaines courtoisies ne peuvent pas empêcher le travail. En tout cas, la position de mufle dans la pratique analytique n'a pas d'attrait pour moi.

Ca me frappe d'autant plus du fait que plus on voit des analystes mufles, grossiers, et maltraitant le patient dans leur pratique, plus ils sont gentils quand il s'agit de la dimension sociale, quand il s'agit pour eux de traiter avec les puissances sociales qui existent: l'Etat, l'université, la psychiatrie hospitalière, les puissants, etc. Ils ont peur de dire un mot qui leur vaudrait on ne sait quelles représailles de la part de ces puissants.

Eh bien, moi, c'est plutôt le contraire. Je crois qu'on gagne plutôt à maintenir une certaine civilité dans le rapport au patient, même si j'ai, bien entendu, mes humeurs comme tout le monde. Disons que je pense qu'il faut cette civilité du côté de la pratique, mais que, par contre, l'heure de la muflerie et des mauvaises manières doit certainement venir quand il s'agit de faire comprendre aux puissants que s'ils ont l'idée – certains peuvent y penser – de réglementer le domaine de la psychothérapie et de la psychanalyse, ils n'auront pas affaire à des gens bien élevés mais à des déchaînés. Et il faut leur en donner une idée. Il faut leur en donner une idée dans le cadre de la dissuasion du faible au fort. C'est précisément parce que socialement la psychanalyse n'a pas l'assise d'un certain nombre d'institutions, qu'elle ne doit céder sur rien. C'est quand on est puissant, quand on est hégémonique, qu'on fait des compromis, etc. Mais quand on est plus faible, jamais ! Il ne faut donc pas se tromper sur la répartition à faire ici de la position.

Ce qui fonde la communauté sociale, c'est donc qu'on partage les mêmes inhibitions. Eh bien, ce qui devrait être le propre de l'analyste quand il traite avec les puissants, c'est de ne pas partager les mêmes inhibitions. Utiliser les bonnes manières quand on est préfet de police ou général, c'est exigé. Tout le monde l'exige d'eux. Mais quand on est analyste, il n'est pas sûr qu'on ait à partager les mêmes inhibitions exigées de l'autre côté. Evidemment, ça fait des difficultés quand on est à la fois préfet de police et psychanalyste, mais, à ma

connaissance, ça n'arrive pas si souvent. En tout cas, il faut savoir exactement comment se disposer.

Tout ça, ce sont aussi des questions très pratiques. En effet, la question se pose, au moment de rénover cette Section clinique, de qu'est-ce qu'il faut donner à l'université et qu'est-ce qu'il faut donner au discours analytique, de qu'est-ce qu'il faut contrôler et qu'est-ce qu'il ne faut pas contrôler. Il faut trouver là une juste mesure, non pas du tout parce que la position de la juste mesure est une position admirable, mais pour pouvoir garder beaucoup d'options ouvertes. Si un jour on imposait je ne sais quelle réglementation dans ces domaines, il n'est pas du tout sûr que la voie d'issue serait de nous y conformer. Ca serait peut-être, au contraire, d'insister sur un enseignement plus que jamais fondé sur le transfert – sur le transfert et le transfert de travail. Vous verrez que nous essayons, avec les apports des uns et des autres, d'ouvrir une voie qui laisse beaucoup d'options ouvertes, et qui nous assure de poursuivre dans l'université, tout en la parodiant en partie comme nous le faisons.

Il s'agit là de ne pas partager les mêmes inhibitions que l'Autre. Mais, dans le mot d'esprit, c'est une condition d'efficacité. Je dirai que c'est la condition de similarité. Il y a mot d'esprit à condition que l'Autre soit pareil que vous. Vous ne pouvez le faire rire par le mot d'esprit que s'il est pareil, que si vous avez en commun les mêmes inhibitions. C'est ainsi que chaque type de mot d'esprit, nous dit Freud, exige son public propre.

Il y a une deuxième condition. En tout, si on les ordonne, il y en a trois. La deuxième condition, c'est la condition de surprise. C'est un point spécialement passionnant mais que j'évoquerai très rapidement.

Il y a d'abord tout ce que Freud écrit, avec une connaissance admirable et une précision qui enseigne, sur l'attention. La réussite du mot d'esprit demande une certaine maîtrise de l'attention de l'Autre qu'il s'agit de faire rire et où va s'accomplir le mot d'esprit. Il y a là, chez Freud, toute une stratégie de maîtrise et de manœuvre de l'attention de l'Autre. Ca se présente d'abord comme la nécessité de ce que l'énergie – nous sommes dans des termes économiques – s'emploie au rire, et qu'une autre utilisation soit empêchée. J'ai déjà évoqué ça il y a deux séances.

Qu'est-ce que seraient les autres utilisations ? Quand il y a un mot d'esprit avec des sous-entendus obscènes, une des utilisations possibles de l'énergie ainsi éveillée ou libérée, ce serait de passer à l'acte, ou au moins d'y tendre comme excitation sexuelle. Si le mot d'esprit est agressif, il pourrait réveiller la pulsion agressive, et son effet serait alors qu'on se mette à cogner. Si nous avons un mot d'esprit un peu chiqué, un peu difficile, ça pourrait avoir pour effet de vous faire penser. Ca aurait un effet d'excitation intellectuelle, comme ça l'a eu sur Lipps et Eymans. Ca produirait une excitation intellectuelle qui vous conduirait à dépenser votre énergie à réfléchir, comme nous le faisons ici. Mais le mot d'esprit doit, au contraire, être fait de telle sorte qu'il n'y ait pas besoin de se livrer à l'analyse et à une activité de réflexion énorme. Il faut que le mot d'esprit soit assez simple pour que sa compréhension ne mobilise pas beaucoup d'énergie et que cette énergie puisse se dépenser dans le rire.

C'est pourquoi Freud explique ce qu'il appelle des techniques auxiliaires qui portent sur l'attention. Pendant un temps, on ne trouve pas ça tout à fait clair, par exemple quand il dit que ce sont des techniques *"destinées à distraire*

l'attention de l'auditeur du processus du mot d'esprit, de façon à ce que ce processus se déroule de manière automatique". Puis on voit qu'il s'agit de leurrer l'attention. Pour que le mot d'esprit réussisse, il faut que l'attention soit assez leurrée. Il faut qu'elle soit leurrée pour qu'il y ait un effet de choc qui se produise.

Freud énumère les moyens pour leurrer l'attention. Premièrement, il faut que le mot d'esprit soit bref, il faut que le *Witz* aille vite. Il faut la concision, afin que l'attention n'ait pas de prise sur le signifiant. Deuxièmement, il faut que le mot d'esprit soit facile à comprendre, qu'il porte son effet dans l'immédiateté. Il ne faut pas qu'on ait besoin d'un dictionnaire, d'une encyclopédie de faits historiques. Dans le salon, on n'exige pas de devoir aller à la bibliothèque, et qu'une fois qu'on aurait trouvé l'anecdote, la référence savante, les différentes hypothèses, alors, à ce moment-là, ah ! ah ! on se mettrait à rire. Il faut que vous ayez, au contraire, toute cette bibliothèque de références en vous.

C'est pourquoi Freud note très bien qu'il faut toujours que ce soit d'actualité. La dimension d'actualité est essentielle au mot d'esprit et à l'interprétation. C'est pour ça, à l'occasion, que des cours ne sont pas drôle. C'est parce qu'ils ne sont jamais d'actualité. Des cours de pure érudition, ça ne produit évidemment jamais cet effet-là. Moi-même, quand je me lance dans la scolastique érudite lacanienne, ça ne fait pas trop rire. Il faut, en tout cas, faire beaucoup d'effort pour injecter un peu d'actualité afin d'animer tout ça.

On rejoint là la position de similarité. Il faut que le mot d'esprit exploite une zone du savoir qui soit la même chez l'un et chez l'autre. C'est cette condition de similarité qui permet à Lacan de dire finalement que l'Autre c'est l'inconscient. C'est parce que c'est le même savoir. C'est cette condition de similarité qui permet à Lacan de montrer que ce que Freud décrit comme processus dans la société, c'est en fait dans la tête. Il faut le même savoir et les mêmes inhibitions, et le concept de l'Autre lacanien n'est donc que la radicalisation de la condition de similarité.

Il ne faut donc pas, avec le mot d'esprit efficace, qu'il y ait de dépense de réflexion. Après, une fois qu'on a rit et que la bonne société s'en est allée, il reste les rebuts, les sandwichs mangés à moitié, les verres sales, les serviettes. Arrivent alors les domestiques qui rangent tout ça. Et puis, derrière les domestiques qui rangent tout ça, arrivent les disséqueurs qui ramassent les mots d'esprit qui sont par terre, et qui les ramènent chez eux pour les étudier au microscope. C'est ce que font Lipps, Eymans et Freud, et nous aussi à l'occasion. Mais, ce travail d'anatomiste, il faut bien le distinguer du mot d'esprit vivant où tout doit se passer en un éclair.

Nous avons donc là autant de conditions pour que l'attention n'ait pas besoin de réflexion, pour que l'attention n'ait pas de prises. Mais Freud dit aussi qu'il faut qu'il y ait, dans le mot d'esprit, des trous à combler, afin que l'attention se dirige sur eux. Le mot d'esprit doit donc utiliser des techniques d'énigme. Là, est-ce qu'il s'agit de mettre l'attention entre parenthèses, avec la concision et la facilité à comprendre, ou est-ce qu'il s'agit, au contraire, de faire travailler ?

Quand on lit le texte de Freud, on passe très vite d'un point à l'autre, et on ne comprend pas tout à fait. En effet, il parle de la technique de l'énigme, c'est-à-dire de ce qu'il appelle des formations de façade – pour amener un mot d'esprit, il faut parfois une longue préparation – et il ajoute qu'il faut savoir

retenir l'attention sur la façade, car c'est ça qui permet la surprise.

Essayons de mettre en ordre ces remarques de Freud, où l'on voit qu'il s'agit à la fois d'éveiller l'attention et, d'une certaine façon, de l'endormir. C'est ça qu'il y a dans le *leurrer l'attention*, c'est éveiller et endormir à la fois. Essayons donc de nous représenter ça, de donner un peu de vie à cette méta-psychologie de l'attention qui est une chose qui revient périodiquement dans le texte de Freud.

L'attention est un surplus d'investissement. Il y a, à un moment, dans le monde perceptif, ou dans le monde cogitatif, quelque chose qui se met à attirer l'attention, c'est-à-dire qui sollicite du sujet un surplus d'investissement, un plus de libido, ou, comme nous le disons dans notre langage emprunté à Lacan, un plus-de-jouir. L'attention, c'est ça : qu'est-ce qui, à un moment, s'allume dans la pensée ou dans le monde, et va se mettre à condenser de la libido, de la jouissance ? C'est ça la question.

Les psychologues, qu'est-ce qu'ils obtiennent ? Ils disent – j'imagine ça sur le moment, pour faire comprendre – qu'on prend une balle, qu'on la met comme ça, et qu'on va regarder combien de temps vous allez être attentif à ça. On constate alors que votre attention se fatigue au bout d'un certain temps. Moi, évidemment, quand je faisais ce test-là, mon attention se fatiguait tout de suite. On l'aurait peut-être retenue à expliquer la gravitation universelle, etc. Mais là, avec les expériences de ce style, on peut prévoir un certain résultat : au bout d'un certain temps, le sujet se fa-ti-gue.

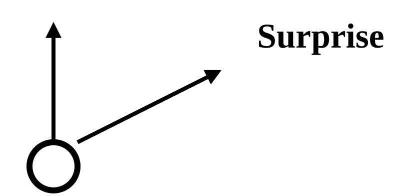
Evidemment, il se fatigue plus ou moins vite. Il se fatigue plus ou moins vite selon quelles conditions ? D'abord, il peut être fatigué avant. Ca arrive. Mais, en général, les sujets qui font des tests de psychologie, on les soigne un petit peu avant, pour qu'ils soient à peu près dans un état convenable. Puis après, c'est, par exemple, la lumière: bonne lumière, mauvaise lumière... Finalement, on est toujours à la recherche d'une maîtrise totale du contexte pour arriver à donner un sens au test, c'est-à-dire à la fatigue du sujet. Mais on risque toujours d'avoir oublié quelque chose dans les facteurs de fatigue.

Le sujet, il faut, entre les sauts de la balle, qu'il avance un petit bâton. Alors, il y a la fatigue musculaire, les plus forts et les moins forts. Le joueur de tennis, il fera ça plus longtemps qu'un autre. Et puis après, il y a les conditions de sexe. On essayera de savoir si les hommes, les femmes, les noirs, les blancs, etc... On dira, par exemple, qu'un sujet est inattentif parce qu'il a des problèmes conjugaux. Mais on se demande alors si ça fait partie de la psychologie à proprement parler. Alors il faudra exiger du sujet, du sujet qu'on va tester, qu'il n'ait pas de problèmes conjugaux, et on pourra toujours en chercher un.

Ca, c'est la problématique de l'attention en psychologie. Mais le problème de l'attention chez Freud, ce n'est pas ça du tout. C'est comment vient, à un moment, ce qu'il appelle le surplus d'investissement, et comment l'analyste peut manier ce surplus d'investissement, ce plus-de-jouir, cette plus-value de libido.

Disons avec Lacan que l'état normal de l'être humain est de dormir. Ca, c'est vraiment la perspective lacanienne la plus fondamentale. Tout l'enseignement de Lacan pourrait se résumer à ça : l'état normal de l'être humain, c'est de dormir. D'ailleurs, là, se dégageraient deux écoles: l'une qui serait : *laissez-les*

dormir ! et l'autre : *réveillez-les !* L'état normal est donc de dormir, et, pour que le mot d'esprit porte son effet, il faut d'abord réveiller le dormeur, mettre en éveil son attention avec des bêtises. Voilà le dormeur, on réveille son attention, et une fois que le faisceau de l'attention est ouvert – représentons-nous ça comme un rayon laser – on peut faire la surprise, surprise qui vient ici, juste à côté :



C'est pourquoi Freud dit à la fois qu'il y a des techniques pour endormir l'attention et des techniques pour l'éveiller. Il faut en faire la part, et, à ce moment-là, on a l'effet de surprise ici - effet qui suppose le réveil préalable de l'attention.

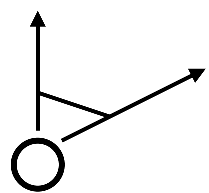
C'est en lisant *Le Mot d'esprit* de Freud que j'ai compris pourquoi j'aimais tellement Hitchcock. Le suspense... voilà qui nous éclaire ce chapitre du *Witz*. Qu'est-ce que c'est que le suspense ? – ce suspense qu'on vendait aux gens : *allez voir ce film, il y a du suspense.* C'est un peu passé de mode, mais, dans les années 40, 50, 60, le suspense était vraiment le plus-de-jouir avec lequel on attirait les spectateurs. Puis, petit à petit – et c'est sans doute à interpréter – ça s'est perdu. Maintenant, on ne veut plus du suspense, on veut du *tout de suite*, on veut que ça saigne. Je pense que le cours de l'année prochaine pourra nous donner l'occasion d'étudier la position cinématographique contemporaine dans cette perspective freudienne.

Prenons donc ce suspense, même s'il est un peu daté. Vous en avez entendu tout de même parler. Ce n'est plus d'actualité mais ce n'est pas trop vieux. Eh bien, avec le suspense, on est rivé, et, toute l'affaire, c'est de susciter ce vecteur qui est en position verticale sur le petit schéma que j'ai mis au tableau. On est rivé, c'est-à-dire qu'on attend. On attend que ça arrive. Par exemple, dans *Marnie*, vous avez Melany Daniels qui est en train d'ouvrir le coffre-fort et de voler son entreprise. Il y a une porte avec des vitres fumées, et, de l'autre côté, seul le spectateur voit qu'il y a une dame qui fait le ménage, et qui, petit à petit, va sans doute arriver dans l'autre pièce. Ce qui est formidable, c'est que tout le monde est avec la personne qui vole, tous les spectateur sont suspendus et voudraient qu'elle s'aperçoive de ce qu'ils voient, à savoir que l'autre va arriver. Pour ce qui est de lever les inhibitions, le cinéma est beaucoup plus puissant que le mot d'esprit. Tout le monde est avec la voleuse.

Eh bien, le suspense, c'est cette attente de l'attention. C'est la pure attente qui suscite un surplus d'investissement, surplus qu'on voit parfaitement: c'est à ce moment-là que les mains se serrent, que dans les couples on se rapproche en vibrant, en se disant que ça va arriver, etc. Et puis, éventuellement, il ne se passe rien. C'est la surprise négative. Au moment où arrive la femme de ménage, Mélany Daniels a déjà refermé le coffre, bouclé son sac. Ou alors il y

a une surprise qui arrive, et justement du côté où on ne l'attendait pas du tout. La surprise se produit juste à côté. On voit bien que c'est présent dans le *je ne m'y attendais pas.*

Il y a deux faces. L'une, c'est simplement que je dormais et que je ne m'attendais à rien. Je ne m'attendais à rien dans la réalité, et puis quelque chose se produit. Mais le *je ne m'y attendais pas* est beaucoup plus fort quand je m'attendais à autre chose et que ce qui arrive est différent de mon attente. Autrement dit, tout repose sur cet écart, sur cet angle qui est toujours présent dans la surprise :



Alors, l'attente ? Beau thème que l'attente... *En attendant Godot,* c'est l'attente pure, puisque Godot ne vient pas. On a donc des sujets qui sont sur les nerfs en attendant Godot. Puis, finalement, on peut se demander si c'est tellement qu'on attend Godot ou qu'on s'attend à ce que Godot ne vienne pas. C'est finalement la même chose que la crise qui se produit dans *La Cantatrice chauve* de Ionesco, la cantatrice qui jamais n'apparaît. Il faudrait en discuter avec les spécialiste de Becket, mais enfin, l'attente dans *En attendant Godot* est tout de même une attente qui finalement est vide : et s'il arrivait, quelle surprise ! quelle mauvaise surprise pour ceux qui l'attendent !

Pensez au Messie. Pour les Chrétiens, il est déjà arrivé, mais pour les Juifs il est à venir. Donc, ils l'attendent. Il y a même l'endroit. Lors du voyage que j'ai fait en Israël pour le Champ freudien, on m'a conduit à un endroit où on dit que, quand il viendra, c'est là qu'il apparaîtra. On vous amène avec une voiture dans cet endroit qui n'a rien de spécial. Dans mon souvenir, c'est une grange dans la campagne, avec un beau point de vue sur des montagnes. C'est un endroit superbe, dans le lointain, comme ça. Eh bien, au moins une théorie veut que quand le Messie viendra, il apparaîtra là. Evidemment, vous imaginez la surprise de ceux qui l'attendent s'il rappliquait... C'est seul le comique qui pourrait donner une représentation de ça. Il faudrait les Marx Brothers ou Woody Allen. Le Messie ressemblerait certainement à Woody Allen. Et il commencerait en disant : *est-ce que c'est bien ici ?* Mais c'est trop facile, dans la veine du *Witz* de Freud, de se moquer des Juifs, puisqu'ils ne cessent pas de se moquer d'eux-mêmes.

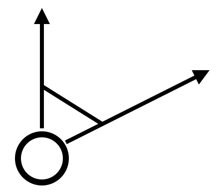
Pensez aussi à la résurrection des morts. Qu'est-ce que vous diriez si à l'avance on entendait les trompettes du Jugement dernier, et si on vous disait : *c'est fini les brochures ! votre analyse est finie, maintenant on passe aux choses sérieuses !* Donc, on rit. Mais on rit finalement pour oublier qu'on peut très bien attendre, attendre avec passion, avec en même temps la conviction divisante que ça ne viendra jamais. Ca serait vraiment une mauvaise surprise que ça vienne. Vous avez, par exemple, les mauvais esprits qui aux dépens du Vatican disaient que l'Eglise serait bien embêtée si Jésus Christ revenait, puis-

qu'il ferait la même chose qu'au temple, à savoir qu'il chasserait tous les marchands, le pape et les cardinaux en tête.

Je n'ose pas penser à ce que donnerait le retour du docteur Lacan, mais, justement, rénovons un peu ce Département, et sentons un peu peser sur nous ce regard. Le regard de Lacan n'a pas besoin d'être supporté par un individu vivant pour qu'il soit sur le Département de psychanalyse. D'après moi, il fait grise mine, et donc essayons de mettre le paquet pour obtenir cette rénovation.
Freud donne donc toute sa valeur à la surprise, et il fait même de la surprise, de cette manipulation de l'attente et de l'attention, une condition nécessaire de l'effet du mot d'esprit.

Voyons, si vous voulez, l'homologie avec l'interprétation, avec l'interprétation de Freud dont j'ai parlé tout à l'heure. Ce qu'attend son patient quand il vient confesser ses péchés, c'est une parole d'apaisement, un *allez en paix.* Il se livre à une petite confession qui doit se terminer par une conciliation, par une parole de paix. Mais, au lieu de ça, il y a l'interprétation de Freud qui marque évidemment un écart. C'est là l'écart interprétatif comme tel. Pas d'interprétation sans cet écart par rapport à l'attente. C'est une façon très simple de comprendre pourquoi il n'y a d'interprétation qu'à côté, pourquoi l'interprétation ne peut pas être du sens convenu. Ca ne peut pas être de la sagesse. Bien sûr qu'il faut qu'il y ait des paroles de sagesse. On est bien obligé de dire certaines paroles de sagesse dans l'analyse, mais, précisément, si c'est une sagesse, ce n'est pas une interprétation. Allons jusqu'à dire que c'est de l'écart avec l'énoncé de sagesse, que se place l'énoncé interprétatif :

Ecart interprétatif

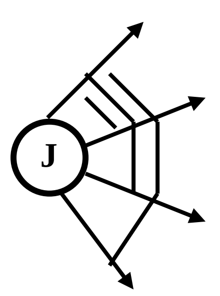


A cet égard, pour reprendre l'exemple de la dernière fois, l'interprétation formidable c'est *da.* A ce moment-là, on voit un certain nombre d'interprétations surgir selon la catégorie des sujets. Les dieux interprètent ça d'une certaine façon, les mortels d'une autre façon, etc. C'est votre interprétation du signifiant interprétatif, c'est l'interprétation subjective du signifiant interprétatif, qui dit votre position à vous. Ca veut dire qu'on peut savoir si vous êtes un dieu, un diable ou un mortel, selon la façon dont vous avez interprété.

C'est pourquoi il ne faut pas simplement s'arrêter à dire que l'interprétation est du non-sens. L'analyste serait distributeur de non-sens. On met quelques pièces ou quelques billets dans l'appareil, et il vous sort du non-sens. Prenons cette image: vous avez le ticket qui est *da.* Si vous êtes un économiste, vous vous dites *je vais à Davos.* Si vous êtes un amateur de courses de taureaux, vous vous dites *je vais à Dax,* vous allez dans le sud-ouest de la France. Comment ?... Il n'y a pas de taureaux à Dax ? Mais si, j'y ai été il n'y a pas

longtemps.

Ce qui est donc intéressant, c'est que le signifiant de non-sens soit calculé de façon à révéler au sujet quelle est sa position. C'est comme le petit chaperon rouge et le grand méchant loup : – *Et pourquoi as-tu de grandes dents ? – C'est pour mieux manger la vache folle, etc...* Eh bien, là, c'est : – *Pourquoi me dis-tu Da ? – C'est pour te faire parler, mon enfant.* C'est la version relance de l'interprétation qui, à cet égard, vous livre un signifiant sur lequel vous pouvez vous aiguiser les dents de votre interprétation, c'est-à-dire le signifiant par rapport auquel vous pouvez mesurer l'angle qui est le vôtre.



C'est pour ça qu'il faut que ça ait quand même un peu de sens. Si ça n'en a pas du tout, vous pouvez en faire n'importe quoi. Si le signifiant interprétatif n'avait pas du tout de sens, on pourrait en faire n'importe quoi. Il faut, comme le dit Lacan, une ombre de sens. Il ne faut pas que le sens soit à zéro, il faut qu'il y ait un minimum, de telle sorte qu'il y ait quand même le vecteur de repère par rapport auquel vous pouvez calculer votre angle.

C'est ça que veut dire l'équivoque. L'équivoque, ça veut dire qu'on vous livre un signifiant qui permet l'écart interprétatif. C'est un énoncé, si l'on peut dire, ouvert, c'est-à-dire un énoncé qui ne détermine pas de façon univoque le signifié, et qui donc vous oblige à y mettre du vôtre. Il arrive que des gens, qui ont une audition parfaite, disent un *comment ? je n'ai pas bien entendu*, quand il s'agit de comprendre une interprétation chiadée de leur analyste. Alors vous répétez, mais on vous dit encore un *je n'entends pas*. Moi, j'en ai conclu qu'il ne faut jamais répéter. Et d'ailleurs, à la séance suivante, à partir de restes de phonèmes éventuellement retrouvés, le sujet a reconstitué ce que l'analyste aurait pu lui dire – ce qui est en général beaucoup plus enseignant que ce qu'il lui avait dit. C'est là aussi qu'on apprend à faire le contraire, c'est-à-dire à faire répéter tel signifiant de l'analysant, de façon à ce que la simple répétition produise l'équivoque pour lui. Qu'est-ce qui se mesure donc dans cet angle ? On peut dire que ce qui s'y mesure exactement, c'est le fantasme, c'est-à-dire la règle d'interprétation qui est en général la vôtre.

Je ne vais pas faire le mauvais coup à Pierre-Gilles Gueguen de lui donner la parole maintenant, puisqu'il ne reste qu'un quart d'heure. Il parlera à la prochaine séance, et je vais faire là une sorte d'introduction à ce qu'il amène.

Il reprend, il fonde surtout, et il rend classique la thèse de l'inconscient interprète. Ce que j'ai beaucoup apprécié dans ce texte, c'est que – alors que moi j'amène essentiellement cette thèse pour rendre sa dimension métapsycho-

logique à la question de l'interprétation – il arrive à en tirer très précisément les conséquences dans la pratique. Après ce voyage dans la métapsychologie de l'interprétation, il en restitue les conséquences au niveau de la pratique de l'interprétation.

Je crois que c'est là une description correcte de ce qu'il nous présente. C'est d'ailleurs indiqué par le titre de son texte : "Discrétion de l'analyste dans l'ère post-interprétative". Tout l'accent est mis sur la conséquence que ça a pour la pratique de l'analyste. J'ai donc pensé, en matière d'introduction, redire quelque chose sur le côté inconscient, et laisser Pierre-Gilles Gueguen présenter ses conséquences qui pour moi ont été très enseignantes. Je vais donc ajouter quelque chose à cette thèse de l'inconscient interprète.

Ca serait merveilleux que l'inconscient interprète, si, dans son interprétation, il était aussi sûr que la pulsion. La pulsion, concept de Freud, ça désigne quelque chose qui ne se trompe jamais. Le désir, par contre, c'est quelque chose qui se trompe tout le temps. Le désir, c'est : *je croyais désirer ceci et je me suis aperçu à un moment que justement je ne le désirais plus du tout*. Ou bien: *je ne croyais pas du tout désirer cette femme, mais je me suis aperçu que si, et c'est très embêtant.* Ou encore : *laquelle je désire ? Je désire un peu celle-là, mais...* Voilà le désir. En deux mots, ça fait la vie. Mais la pulsion freudienne, au contraire, c'est l'infaillible. L'infaillibilité papale n'est qu'une pâle décalcomanie de l'infaillibilité pulsionnelle, qui n'a pas besoin d'être proclamée en chaire, etc. Elle est proclamée, si je puis dire, dans la chair.

Donc, si l'inconscient avait cette sûreté, ça serait formidable que l'inconscient interprète. Vous seriez à lui poser des questions sur votre existence : *dois-je ou ne dois-je pas ?* Des questions qu'on avait posées avant à l'oracle de Delphes. *Est-ce que je dois acheter la petite boutique qui est au coin de la rue ou est-ce que je ne dois pas ?* Et le dieu répond. *Est-ce que je dois partir en guerre avec tous les guerriers sur l'océan ou vaut-il mieux que je reste chez moi ?*

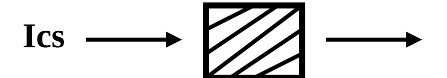
Si l'inconscient interprétait d'une façon aussi sûre que la pulsion suit son chemin, on dirait : *ne vous faites pas de souci, dormez, et puis, en rêve, vous serez sûr.* D'ailleurs, on a fait ça en partie. On s'est mis à travailler sur les rêves comme si là, vraiment, on allait être sûr. Ou bien alors, c'est : *passez dans la rue, vous entendrez quelque chose, vous me le rapporterez, et ça sera ça.* En général, l'équivoque vient faire qu'à tous moments on se met dedans. L'histoire abonde d'exemples où pour se prémunir du danger qui vous est annoncé, on prend un certain nombre de mesures qui vous amène au milieu du danger lui-même, ou, à l'occasion, devant la mort.

Tout le problème n'est pas que l'inconscient interprète. Il faut ajouter que l'inconscient interprète de travers. C'est d'ailleurs ce qui a fait penser un certain nombre à pratiquer la rééducation émotionnelle du patient, comme on le disait à l'époque.

L'analyste part en week-end. Le patient se sent abandonné. C'est un comble. L'analyste n'a aucune intention d'abandonner le patient. Il a l'intention d'aller en week-end jouir du fruit de son labeur. Mais voilà que le patient se sent abandonné. Ce n'est pas niable: ça bouge dans son corps, ou bien on a des rêves qui sont très indicatifs.

Et tout ce qu'on peut dire, c'est quoi ? L'idée que le fait que l'analyste parte

en week-end veut dire qu'il vous abandonne, c'est vraiment une mauvaise interprétation. L'inconscient interprète de travers. C'est une machine où l'on rentre des paroles – à l'occasion des paroles aimables – et puis ça ressort comme un *vous m'avez dit des horreurs, avec ce que vous m'avez dit je n'ai pas pu dormir de la nuit, etc.* Voilà l'inconscient interprétant de travers. Ce que j'ajoute à la thèse, c'est ça : l'inconscient interprète de travers.



Peut-être que je peux citer un exemple de l'astuce de l'inconscient, un exemple qui montre comment on ne peut pas le moins du monde prévoir comment ça interprète.

Dans un moment, qui n'est justement pas de civilité parfaite, disons que je mets à la porte une patiente en lui disant que c'est inutile de poursuivre. Je lui dis quand même : *à demain, telle heure.* Mais enfin, pour certaines raisons, j'arrête net la séance. La patiente revient le lendemain et rapporte un rêve, dont je ne vous dirai pas les détails mais seulement le morceau de choix : *des puces dans le vagin.* C'est vraiment là une image saisissante, surprenante. Ce n'est que progressivement que ça s'éclaire, à savoir que les puces ça saute, et que, par ma faute, la patiente a dû sauter une séance. Au fond, c'est l'équivalent d'un *je vous saute une séance.* D'où les puces dans le vagin. Il y a encore beaucoup d'autres considérations attenantes que je vous passe, mais au fond, avec cet événement, qui aurait pu réveiller une pulsion agressive, on s'aperçoit – d'une façon tout à fait contingente mais pourtant évidente de grandes conséquences pour l'analyse – que là l'inconscient a interprété dans un sens sexuel qui est tout à fait hors du contexte d'être chassé. Il n'a pas du tout embrayé sur le *être chassé*, le *être abandonné*, etc. Au contraire, c'est sur ce *sauter* que l'inconscient a interprété de travers.

Voilà. Eh bien la fois prochaine, ça sera la dernière séance de l'année, et j'aurai non seulement à donner la parole pendant une vingtaine de minutes à Pierre-Gilles Gueguen, mais aussi à vous annoncer une surprise pour l'année prochaine.

XXI

LA FUITE DU SENS
Jacques-Alain Miller
Cours du 19 juin 1996

C'est la dernière séance de l'année. Avec l'inclusion, comme vous le savez, de Pierre-Gilles Gueguen dans mon compte-rendu, il a fallu aussi que je rajoute la mention de ce que j'ai glissé la dernière fois, à savoir que l'inconscient interprète de travers.

Dans ce compte-rendu, j'évoque le renfort que monsieur Pierre-Gilles Gueguen a apporté à notre thèse initiale. J'espère qu'il n'a pas changé d'avis depuis que j'ai lu son texte, et depuis le déplacement ironique que nous avons imprimé à cette thèse en la complétant par ceci que l'inconscient interprète de travers. C'est ironique ! C'est ironique parce que ça vise à rassurer ceux que ma thèse initiale inquiétait : *si l'inconscient interprète, l'analyste alors, qu'est-ce qu'il lui reste à faire ? on nous ôte le pain de la bouche.*

C'est cependant une rallonge ironique qui laisse toute sa place à l'analyste. L'inconscient interprète, mais de travers, et vous avez donc à vous employer à interpréter comme il faut. Ca laisse la place à une définition de l'interprétation de l'analyste comme rectifiant l'interprétation de l'inconscient.

On voit évidemment, dans une analyse, et de façon plus ou moins patente, se substituer un mode d'interprétation par l'inconscient à un autre. Ca peut éventuellement se suivre à la trace des rêves. Tel patient, quand il rencontrait dans la vie un petit accroc, voire quelque chose d'énigmatique, de pas clair, et qui pouvait pour lui résonner avec ce qui faisait sa croix, rêvait aussitôt de fragmentation: les images qui lui surgissaient en rêve étaient aussitôt des corps morcelés, ceci accompagné de troubles éventuellement somatiques, et de troubles d'angoisse souvent tout à fait incapacitante.

Et puis voilà que, après un bon temps d'analyse, se reproduit un de ces accrocs, un de ces accrocs sémantiques qui auparavant étaient motif pour ses rêves désastreux. Voilà le rêve qu'il apporte: il voit, dans l'âtre, rôtir un sanglier. Il se dit : *il est cuit et pourtant il remue encore*. Alors il s'en va en disant: *à table !* Voilà le rêve. C'est un rêve qui se déroule, au fond, sans angoisse, malgré l'étrangeté du moment où on perçoit que l'animal qui est cuit, pourtant bouge encore.

Ce qui s'ajoute ensuite dans les associations, c'est que cet animal regarde, regarde le sujet, et que ce regard rappelle le regard d'un mourant que le sujet avait vu dans sa valeur d'un *ne me racontez pas de salades, c'est fini pour moi.* Et puis, dans l'association qui vient, voilà que ce regard de l'animal embroché n'est pas sans rappeler le regard de l'analyste – de l'analyste qui pourtant n'a rien à voir – et qui pourrait avoir justement cette valeur du *pas de salades.*

C'est le rêve d'un sujet qui approche, sans doute de la fin de son analyse. Ce n'est plus lui, dans le rêve qui est démembré, c'est une série de figures qui s'achèvent en l'analyste. C'est l'analyste – au moins reconnaissable par le trait

du regard – qui est là embroché et cuit. C'est une jolie façon de percevoir que l'Autre n'existe pas ou qu'il n'existe plus beaucoup. Peut-être qu'il existe seulement juste assez pour qu'on le mange. En effet, la notation selon laquelle on s'en va pour passer à table, elle est sans doute là pour dissimuler ce qu'il s'agit de manger, à savoir ce qu'il reste de l'analyste, et précisément le *Dasein* de l'objet regard. Ca réalise ainsi une figuration du *"Mange ton Dasein"* que Lacan a fait résonner – un petit côté festin cannibale.

Si l'Autre n'existe plus beaucoup, comme on le voit à ce qu'il est cuit, ça n'empêche pas qu'il y ait encore quelque chose qui remue : ce regard qui reste, ce regard décapant qui reste comme celui du chat de Cheshire de Lewis Caroll, ce regard qui s'efface pour ne laisser demeurer que le sourire. Ici, de l'analyste dont la figure est destinée à être dépecée, il reste l'organe. C'est dans cette veine que la dernière fois j'évoquais – aux limites du bon goût – le Lacan disparu que tout le monde mange. Mais le fait de le manger n'empêche pas que son regard soit là, ce regard dont il avait précisé la fonction, spécialement concernant les analystes, à savoir la fonction de faire honte.

Quelqu'un m'évoquait une phrase de Nietzsche selon laquelle on aurait à se libérer de la honte. On a sans doute à se libérer de la honte quand on ne veut admettre personne qui puisse vous faire honte. De ce point de vue-là, les analystes ne se gênent pas, et ce, au point que Lacan pensait nécessaire de leur réinjecter parfois de la honte.

Le transfert de travail a peut-être la honte pour principe. Pourquoi est-ce qu'on travaille ? Peut-être parce qu'on aurait honte de ne pas le faire. C'est d'ailleurs bien un sentiment de honte, cette fois-ci horrible, qui peut envahir le chômeur – mot dans lequel on entend le vœu de mort que professe une société libérale à son endroit. Le transfert de travail a donc peut-être pour ressort un transfert de honte, et c'est pourquoi Lacan n'hésitait pas à dire que s'il travaillait autant, c'est parce qu'il avait un surmoi – à la différence de Jean-Paul Sartre, qui d'ailleurs travaillait aussi beaucoup.

Cuit et remuant encore, c'est toute la condition humaine. Nous sommes tous cuits, nous le savons, et, dans l'intervalle, nous remuons encore. Ce qui se dessine, il faut le dire, à la fin de ce rêve, c'est un sujet doté d'un solide appétit, un appétit de vivre qui s'affirme et à qui on pourrait lancer le salut de Ruy Blas : *"Bon appétit, monsieur !"*

Evidemment, interpréter de travers, c'est vite dit. Quelle serait la norme ? Serait-ce l'analyste et ses bonnes intentions de signification ? Il fait des interprétations plus économiques, des interprétations plus discrètes de l'inconscient qui ne font pas souffrir le sujet ou qui le font moins souffrir. Mais, bien entendu, il n'y a pas de norme, si la seule norme de la communication est, comme le dit Lacan, le malentendu. A cet égard, l'interprétation entre dans cette catégorie. En tant que communication, elle est aussi malentendu.

En même temps, l'interprétation de l'analyste, nous sommes bien obligés de la mettre tout de même à part, et ce dans la mesure où c'est une communication qui s'efforce de contrôler le malentendu, la dérive du malentendu. La première façon de contrôler le malentendu, c'est d'en dire le moins possible, c'est de la boucler. Mais c'est un peu court, et ce n'est donc pas seulement la boucler, mais, dans la communication, anticiper pour l'analysant le fonctionnement de sa machine inconsciente à interpréter.

L'analyste, plus se développe l'expérience, plus il est supposé être averti des tendances de l'interprétation inconsciente de l'analysant. C'est ce que veut dire que l'inconscient interprète de travers, à savoir qu'il fait des interprétations tendancieuses, c'est-à-dire des interprétations où entre la pulsion et sa satisfaction qui est jouissance, c'est-à-dire des interprétations qui sont fondées sur le sens en tant que joui. Disons, pour faire court, que l'objet *a* infecte le signifié.

L'analyste, ce qui le distinguerait dans la prise de parole, c'est de calculer l'interprétation et ses effets. En ce sens, c'est le seul qui pourrait prendre en compte ce qu'est l'objet *a* pour un sujet déterminé, prendre en compte ce qu'il est arrivé à savoir, à apercevoir, voire à intuitionner, de cet objet *a*. On peut d'ailleurs admettre qu'il n'y a pas que l'analyste qui fasse ça, mais aussi des personnes sensibles, douées, intuitives, des personnes qui pratiquent ce calcul qui fait entrer en ligne de compte ce qu'elles intuitionnent de l'objet *a* de leur interlocuteur.

Bien sûr, le calcul de l'interprétation ne met pas à l'abri des surprises. Ce calcul de l'interprétation n'est jamais qu'une spéculation, qu'une approximation, qu'une décision prise dans une certaine obscurité. Néanmoins, l'analyste, comme le relevait Lacan, ne peut se tenir pour irresponsable des effets de sa parole. Il ne peut pas dire pour s'excuser : *j'ai dit ça et il a compris autre chose.* Il ne le peut pas parce que dans cet écart interfère ce à quoi il a affaire et qui est précisément ce sur quoi il doit repérer sa propre position, position que nous abrégeons en disant objet *a*.

Pour ce qui est des surprises, regardez, par exemple, comment les petites puces dans le vagin – ces petites puces dont j'ai parlé la dernière fois – continuent de sauter. Ce n'est pas seulement *sauter* au sens sexuel, c'est aussi *s'ôter* : la castration est là à l'horizon. Et puis comment ne pas s'apercevoir qu'il y a depuis toujours des puces dans le vagin, puisqu'on dit bien : *dépuceler*. N'est-il pas lumineux que le vagin scelle-les-puces ? C'est vraiment parce que je cours, parce que je n'ai pas de temps pour le programme d'aujourd'hui, que je ne vous commente pas le poème de John Donne – poète métaphysicien du XVIIe siècle – qui s'appelle *The Flee,* c'est-à-dire *La puce.* Je vous y renvoie.

Il faut quand même, rattrapé par le temps et puisque je ne l'ai pas encore fait, que je finisse par mettre un titre au Cours de cette année. Je comprends pourquoi je ne l'ai pas fait. C'est parce qu'étant donné la veine que j'ai suivie, il y en avait mille qui se proposaient. Je prendrai donc le plus simple, je prendrai celui sur lequel j'ai terminé le Cours de l'année passée et qui m'a été comme une étoile dans le labyrinthe de cette année, à savoir : "La fuite du sens". Ca expliquera aussi bien pourquoi ça n'est qu'*in extremis* que j'ai réussi à le coincer. J'en reparlerai un peu plus tard, puisque la première fois où j'ai parlé de cela, à partir du texte de Lacan intitulé "Introduction à l'édition allemande des *Ecrits*", c'était en février de l'année dernière à Barcelone, et que cette petite introduction m'avait rattrapé par la main à la fin de l'année.

Il y avait un autre titre qui aurait été possible, à savoir : *Rrose c'est la vie,* en faisant entendre le *r* supplémentaire comme *Eros c'est la vie.* Mais enfin, il y a déjà un ouvrage sous ce titre. Inutile de faire un cours sous le même titre. J'en ai d'autres mais je reste sur "La fuite du sens" et je donne la parole à Gueguen pour m'apporter le renfort promis.

PIERRE-GILLES GUEGUEN. – *Le titre que j'ai donné à cette communication est le suivant : "Discrétion de l'analyste dans l'ère post-interprétative", et ce que je voudrais sous ce titre évoquer aujourd'hui, c'est trois types de conséquences de la thèse de "l'inconscient interprète" sur la pratique de l'analyse.*

Première conséquence : l'analyste est discret parce qu'il s'efface, dans son action interprétative, derrière celle de l'inconscient. Il laisse la main à l'inconscient, mais pour la lui reprendre dans "l'entreprêt", comme l'indique Lacan dans Télévision. *Cela ne veut bien sûr pas dire qu'il s'abstient de toute intervention ni qu'il se réfugie dans le commode d'une neutralité de commande. Donc, première thèse : l'analyste est discret parce qu'il s'efface dans son action derrière l'inconscient.*

Deuxième point : l'analyste agit à sa discrétion. Son discernement - c'est le sens que donne Littré à discrétion - est requis dans son action. Son jugement y est appelé, et même s'il laisse sa place au travail de l'inconscient.

Troisième point : la pratique analytique est une pratique du discret, au sens de discontinu. Si elle se fonde sur l'interprétation de l'inconscient, elle se doit alors d'être homogène à la structure pulsatile de l'inconscient, à sa structure d'ouverture et de fermeture.

Je pense que cet énoncé sur la discrétion au sens du discontinu a des conséquences précises, en particulier pour saisir ce qui sépare la psychanalyse d'orientation lacanienne d'autres pratiques dites post-modernes, ou d'autres conceptions de l'inconscient, puisque, bien sûr, il en existe. C'est, en tout cas, une condition requise pour situer la psychanalyse, ainsi que Freud et Lacan l'ont fait, dans son articulation avec la science, et non pas contre la science, comme il apparaît aujourd'hui trop souvent.

Je vais développer ces trois aspects. Premièrement, l'analyste discret laisse la main à l'inconscient. Deuxièmement, l'analyste agit à sa discrétion. Troisièmement, la pratique analytique est une pratique du discret.

D'abord l'analyste discret: l'action de l'analyste doit être subordonnée à l'in-terprétation émanant de l'inconscient. Je prends donc là, la thèse proposée par Jacques-Alain Miller de "l'inconscient interprète".

La pratique de Freud n'a pas d'abord été celle-là. Il a en effet, dans les premiers temps, souvent traduit un langage-objet, celui du rêve notamment, en un métalangage de symboles. Il me semble que la rupture avec Jung a permis une mise au point décisive de Freud sur ce sujet, celui de la métapsychologie.
La théorie de l'inconscient que l'inventeur de la psychanalyse développe alors, montre que le pas décisif n'était pas tant celui où il distinguait le contenu manifeste et le contenu latent dans les rêves, que celui où il mettait au jour l'association libre. En effet, le geste de mettre sur le même plan les associations du rêveur et le contenu du rêve – geste apparemment innocent mais profondément iconoclaste – fondait la pratique de la psychanalyse sur une base que Lacan énoncera à son tour dans des formules célèbres qui sont aujourd'hui devenues des aphorismes: "Il n'y a pas de métalangage", "Il n'y a pas d'Autre de l'Autre". Je pense que ça correspond au fait que l'association libre et le contenu du rêve sont tout à fait à appréhender sur le même plan.

Du côté de l'analyste, la méthode de l'attention flottante répond à l'association libre de l'analysant. Elles sont indissolublement liées. L'attention flottante

dénote le peu d'intérêt que Freud porte à la signification des dires du patient, à son intentionnalité. Ce qui l'intéresse – et c'est par là que sa méthode est homogène à sa théorie de l'inconscient – c'est le décryptage de l'énonciation inconsciente dans les énoncés, le moyen de saisir l'inscription des motions pulsionnelles refoulées affleurant dans les dits, trouver ce qui se dit de la pulsion refoulée dans ce qui se dit. L'élaboration des significations du rêve, de son rapport à la réalité ou à l'histoire du patient, ne sont pour Freud que le truchement pour cette visée.

Ca peut paraître un peu abrupt de dire ça, puisqu'on sait le souci que Freud avait du mot ou du détail, mais enfin, si on lit les textes freudiens des années 20 sur le rêve, on voit qu'ils sont à cet égard révélateurs d'une position.

Dans ces textes, le rêve est présenté comme une activité au service de la jouissance. Le terme freudien c'est "morceau d'activité fantasmatique au service de la sauvegarde du sommeil". Et le déchiffrage de son rébus est loin d'être pour Freud une tâche obligatoire. Le déchiffrage est à faire si l'analyste le juge nécessaire, mais ce n'est pas une contrainte absolue.

On remarque que dès 1912 et dans le même sens, Freud avait déjà posé que le texte du rêve est comme tel inépuisable, et qu'il avait conseillé à l'analyste de ne communiquer son point de vue qu'avec retenue. Par ailleurs, il n'estime pas nécessaire de revenir d'une séance à l'autre sur l'analyse d'un même rêve. Il est clair que l'interruption du discours inconscient ne présente pas d'inconvénient à sa poursuite. Freud est même à conseiller qu'il y ait des ruptures pour l'effectuation de la tâche analysante.

En fait, l'analyste poursuit trois objectifs: repérer, dans le rêve, l'accomplissement de désir, évaluer ce que Freud appelle la pression de la résistance, c'est-à-dire ce qui, selon lui, conditionne la possibilité d'une intervention, et surtout rechercher la cause de la déformation. C'est le terme même qu'il utilise : "cause de la déformation". C'est ce qui lui apparaît comme le point central.

Je pense que Lacan a mis assez longtemps avant de retrouver cette liberté freudienne. A ce propos, il évoquera lui-même dix ans de concubinage avec Jaspers. Cette liberté, il la retrouve avec éclat en mettant en avant la fonction de la parole et le champ du langage dans son rapport de Rome. Néanmoins, cette sortie que tente Lacan – sortir la psychanalyse hors des ornières où elle était tombée – entraînera aussi quelques conséquences imprévues : par exemple la passion pour les formations de l'inconscient et l'identification du concept d'inconscient aux lois du langage – métaphore et métonymie - qui amèneront certains des élèves de Lacan à un usage débridé des homophonies, transformant ainsi, dans les pires cas, la cure analytique en un échange de formations de l'inconscient, celles de l'analyste venant rivaliser avec celles de l'analysant.

Lacan précise dans L'étourdit*, en un paragraphe qui sonne comme une remise au point à l'usage de ses élèves, que l'homophonie est en effet un des modes choisis de l'interprétation, au sens d'intervention de l'analyste, mais à condition que le psychanalyste s'en serve où cela convient. C'est tout le problème : trouver où cela convient. Il rappelle qu'il s'agit de s'en emparer pour obtenir la* Spaltung *du sujet.*

Mais la thèse de "l'inconscient interprète" vise aussi à rappeler l'analyste à

une certaine discrétion quant à l'appréciation de l'efficacité de son action. Freud avait posé là des bases qui sont peut-être aujourd'hui un peu oubliées. Si l'inconscient interprète tout en tramant jouissance et sens dans ses formations, il décide aussi de l'issue de l'intervention que l'analyste a pu faire. C'est lui qui indique si l'analyste a su toucher ou non la cause du désir.

Freud l'avait noté en particulier à propos des rêves : "Peu importe qu'ils mentent ou qu'ils disent vrai." Peu importe que l'analysant mente, peu importe qu'il accepte ou refuse l'intervention que l'analyste a faite. Le résultat d'une interprétation ne se juge qu'à la production de matériel nouveau, qu'à la production d'une autre formation de l'inconscient, qu'à une autre production de symptôme, ou même qu'à une réaction thérapeutique négative. Jacques-Alain Miller insistait sur ce point dans un article intitulé "Marginalia", paru en juillet 1993 dans le n° 121 de "La lettre mensuelle", article emprunté à une conférence faite à Milan, et où l'on voit que le résultat d'une interprétation peut être confirmé par une simple dénégation : le fameux "je n'y avais pas pensé".

Il n'est donc pas question de savoir qui de l'analyste ou de l'analysant a raison. Il n'y a pas d'affrontement à ce niveau. Quand il y a des affrontements, c'est qu'on est dans l'axe imaginaire – c'est une petite citation que je reprends, là aussi, du même article de Jacques-Alain Miller. Ce qui consacre la réussite de l'intervention, c'est une nouvelle manifestation de la pulsion qui appelle une nouvelle levée du refoulement.

Pour Lacan, longtemps, l'interprétation vraie a été celle qui relançait le désir, celle qui portait la marque du désir comme manque-à-être. C'est, en effet, une caractéristique de l'inconscient que de renouveler la division du sujet, de faire ressortir le S_1, le non-sens irréductible, traumatique, auquel il est comme sujet assujetti - vous reconnaissez là une citation du Séminaire XI.

Le S_1 appelle cependant, dans la règle, un S_2, et l'effet de production du manque-à-être n'est jamais équivalent à un pur désir. C'est ça que je veux distinguer : le manque-à-être et le désir qui serait pur. Il y a deux valences au concept de désir. S'il relance la signification par le vide produit, c'est un effet. Mais le désir – et c'est un autre effet – est aussi tournage en rond. On exalte volontiers l'oiseau céleste, mais il y a aussi le furet insaisissable qui tourne indéfiniment dans sa cage d'insatisfaction, d'impossibilité ou d'évitement. J.-A. Miller a aussi développé ce point en 1994, dans son Cours intitulé "Donc".

Ce qui reste inaperçu dans l'exaltation du désir, c'est que le désir est tout aussi bien, comme le sens, porteur d'une jouissance. Le vrai consentement, le consentement de l'être est celui à quoi doit mener le travail analytique, à savoir un consentement à l'inconscient comme refoulé, c'est-à-dire comme porteur de la jouissance – je reprends là aussi une citation de l'article Marginalia.

Abordons maintenant le deuxième point : la discrétion de l'analyste du point de vue de l'exercice de son discernement, de son jugement.

La thèse de "l'inconscient interprète", si elle n'exonère en aucun cas l'analyste d'avoir à intervenir – il fait aussi bien partie, comme Lacan l'indique, du concept de l'inconscient d'en constituer l'adresse – elle impose néanmoins de s'interroger à nouveau sur ce que fait l'analyste. Je crois qu'on peut répartir sa tâche sur quatre versants. Je vais les aborder les uns après les autres. Il

s'agit d'abord d'interpréter. Ensuite de construire. Puis de commun-iquer. Et enfin de supporter le transfert.

Interpréter. Qu'apporte sur ce point la thèse de "l'inconscient interprète"? Je voudrais d'abord noter que la formulation en est nouvelle. Ni Lacan ni Freud ne l'avaient ainsi posée, bien qu'il y ait dans le Séminaire XI, *page 118, une indication approchante : "L'interprétation de l'analyste ne fait que recouvrir le fait que l'inconscient – s'il est ce que je dis, à savoir jeu du signifiant, a déjà dans ses formations [...] procédé par interprétation."*

Pourtant, les deux formules de Lacan et de Jacques-Alain Miller ne sont pas équivalentes. "L'inconscient interprète" ajoute que l'interprétation, entendue au sens large de l'intervention de l'analyste dans la cure, peut provo-quer, certes, le désir, le manque-à-être, mais souvent aussi la jouissance qui est prisonnière de la langue. De fait, on peut jouir de son inconscient, ou, plus justement, des formations de son inconscient, ou des interprétations de son analyste.

De l'interprétation par l'inconscient au sens strict, telle que Miller l'utilise ici, on ne peut plus jouir. C'est pourquoi la thèse de "l'inconscient interprète" appelle une thèse complémentaire, celle qui était évoquée par Jacques-Alain Miller aux Journées d'automne, à savoir la thèse de l'interprétation à l'envers. Que fait, en effet, l'interprétation freudienne? Elle va contre la signification, contre le discours du moi du sujet, mais elle vise un sens textuel. La pulsion reste assujettie au mythe oedipien, à la fonction du père imaginaire. Dans ce cadre et en conséquence, la fin de l'analyse bute sur le roc de la castration: impossible, pour les femmes, de se détacher du père, impossible d'accepter d'être guéri par un autre homme pour les hommes.

L'interprétation selon Lacan vise ailleurs. Elle vise l'énonciation et non l'énoncé, elle va, certes, contre la signification, mais je crois qu'on peut dire qu'elle va aussi contre le sens sexuel. Elle vise cette cause du désir, cette cause de la déformation que Freud avait su isoler. Cela veut aussi bien dire qu'elle tente de faire porter son effet au-delà de l'Œdipe et du roman familial, au-delà de la scène primitive freudienne dans laquelle la femme reste toujours contaminée par la mère.

Il s'agit donc en fin de compte, pour Lacan, de mettre au jour par l'interprétation le signifiant dernier, celui du refoulé primordial. C'est la tentative de l'interprétation métaphorique, celle qui favorise la mise en valeur du phallus comme signifiant du désir. Mais on se heurte toujours au même fait que je décrivais tout à l'heure, à savoir que le désir lui-même est enfermé dans la limite du fantasme.

Plus tardivement, avec la mise au point de l'objet a, *et surtout avec la mise au point des formules de la sexuation, Lacan propose, comme visée de l'interprétation, la place des pulsions, celle de l'absence du rapport sexuel. C'est, en un premier sens, une place "habitée de silence". Je reprends là une belle formule de Colette Soler, car elle touche à ce qui ne peut pas se dire – pas davantage que les désirs peuvent se dire directement – et qu'elle touche aussi à ce qui se jouit au-delà de ce qui se dit – plus-de-jouir.*

Pour atteindre ce point, il faut recourir à l'interprétation par la métonymie qui ramène le sujet à sa division. Elle trouve sa formule dans la scansion interprétative, celle qui ne décide pas du sens à la place du sujet, mais impose

qu'il en décide. Le plus, ajouté par l'analyste à la formation de l'inconscient, ou à l'analyse faite par le patient lui-même, est dans ce cas un presque rien, voire une simple rupture temporelle. Elle signifie en tout cas : "je ne te l'ai pas fait dire".

Venons-en maintenant à ce que propose, tel que je l'ai compris, Jacques-Alain Miller avec son interprétation à l'envers. J'en soulignerai deux aspects.

L'interprétation doit d'abord être homogène à la tâche analysante, et donc viser en dernier lieu la pulsion. Ca renvoie donc à l'étape précédente. Toutefois, ce que la thèse de l'interprétation à l'envers propose, c'est autre chose. Il s'agit d'obtenir un franchissement de la limite : non seulement la convergence vers le dire silencieux, mais aussi la subversion de ce silence.

Jacques-Alain Miller décrit cette interprétation comme celle qui n'entre pas dans le flux sémantique, mais il note que la scansion, du fait qu'elle ponctue, y ramène encore. C'est pourquoi il oppose cette interprétation, cette interprétation qu'il appelle coupure, à la scansion. Il redonne ainsi au terme lacanien de coupure sa précision et sa portée. Le pas ici franchi consiste donc à isoler une modalité nouvelle de l'interprétation. Jacques-Alain Miller nous dit, en effet, que cette interprétation n'interprète pas au service du principe de plaisir. Elle ramène non pas à la division du sujet mais à ce qu'il nomme, en référence à la psychose, la perplexité. C'est l'au-delà de la défense du sujet qui est alors visé, et non pas le désir qui lui-même est défense. La pratique de la cure, par rapport à celle de la ponctuation, est donc asémantique. Elle touche directement le joui dans le dire. Elle correspond au moment où prend son essor la conclusion de la passe.

Deuxième tâche de l'analyste : construire.

Freud et Lacan ont sur ce point une idée commune. Il revient incontestablment à l'analyste de construire. A cet égard, la construction en analyse reste un modèle. A l'inverse de l'interprétation, la construction rassemble, dans une causalité linéaire, des éléments qui sont épars et hétérogènes. C'est une pratique discrète du sens, puisque les éléments sont isolables un à un. C'est une pratique du sens mais pas de la signification.

A mon avis, la construction vise à la cohérence interne de l'expérience analytique. Freud se réservait cette tâche et laissait à l'analysant celle de se remémorer. Pour lui, construire voulait dire s'assurer de la vérité de l'analyse. En effet, cette opération de construction vise au moins une phase de la vérité, celle de la cohérence interne. Construire, c'est s'assurer d'une cohérence, c'est s'assurer de règles de déduction.

C'est pourquoi, dans l'analyse, la construction et la mise au point de l'axiome du fantasme fondamental sont homogènes l'une à l'autre. Elles concourent toutes les deux à situer le lieu de l'objet a, qui dans la psychanalyse a le statut de consistance logique. Cette opération est nécessaire du fait que du côté de l'inconscient, comme Freud l'avait mis en évidence à partir de L'Interprétation des rêves, et comme Lacan le note dans "L'introduction à l'édition allemande des Ecrits", le sens fuit. Mais alors que Freud pensait que c'était une tâche qui était réservée uniquement à l'analyste, Lacan pense que la construction doit être laissée aussi à l'analysant.

Troisième versant sur lequel se répartit l'intervention de l'analyste : communiquer.

C'est sur ce point que le jugement de l'analyste est sollicité au premier chef. Quand faire l'interprétation ? Quand communiquer la construction ? Mais aussi, quelle forme et quel contenu leur donner ? Freud n'hésitait pas à livrer son point de vue. Il ne se souciait nullement d'une éventuelle suggestion et mesurait la valeur de son intervention à la confirmation indirecte par l'inconscient.

Le problème est situé autrement par Lacan. Il s'agit encore, comme pour Freud dans le cas de l'Homme aux loups, d'obtenir la certitude du patient, mais ceci de façon réglée par la traversée du fantasme et la destitution subjective, qui sont des opérations limites. Il faut que la fin emporte la conviction du patient. C'est même requis. Là encore, et peut-être faudrait-il dire surtout, la confirmation est à chercher davantage dans la ratification indirecte par l'inconscient que dans l'assentiment du patient.

Quant à savoir si l'analyste doit se taire ou communiquer, le soupçon règne sur ce point – soupçon sur le silence conseillé par Lacan comme fond sur lequel pourrait se déployer l'interprétation, et aussi comme principe minimal de l'interprétation-scansion, celle qui évite la suggestion. Soupçon que ce silence ne traduise souvent que la pusillanimité de l'analyste – silence de commodité, de moindre mal en quelque sorte.

C'est vrai dans bien des cas, mais il y a lieu cependant de donner sa juste place à ce silence et à la scansion qui laissent à l'analysant le soin de recevoir de l'Autre, sous forme inversée, le message qui est le sien. Néanmoins, c'est Lacan lui-même qui a pu mesurer combien la pratique systématique du silence pouvait continuer à faire de l'analyse une tâche infinie, aussi infinie que les productions de l'inconscient. C'est pourquoi dans les dernières années de son enseignement, il incite les analystes à parler, "à l'ouvrir", comme il dit, mais tout en ne nourrissant pas de sens le symptôme.

Ces indications peuvent paraître contradictoires : d'un côté, le silence, et, de l'autre côté, parler. De fait, les interventions des analystes se répartissent, me semble-t-il, entre deux polarités. Il y a celles qui font surgir le moins phi, et celles qui font surgir le a.

Il s'agit, d'une part, de relancer par l'interprétation le rut du désir lorsque menace l'attaque prématurée de la chaîne signifiante, et ceci en évoquant le savoir inconscient encore à explorer. C'est le rôle de l'interprétation sur le mode métaphorique. Il s'agit, d'autre part, de calmer l'efflorescence signifiante, d'enrayer la puissance de la parole vide, en interprétant là plutôt par la structure. C'est ce que j'appellerai le mode d'intervention métonymique.

Le plus souvent, la scansion conclut la séance en signalant un point partiel de conclusion possible. Mais l'intervention de l'inconscient, corrélée à l'interprétation à l'envers, celle qui signale véritablement l'acte de l'analyste, a une autre portée. Elle doit obtenir de séparer radicalement la jouissance de la chaîne signifiante qui la porte. Et là, ce n'est plus seulement la formule : "Le mot est le meurtre de la chose" - formule qui, prise en un sens affaibli, a pu laisser penser que toute la vertu de la psychanalyse se réduisait à une pratique de l'expression, de la verbalisation. Là, la référence est prise du Lacan plus tardif, celui qui équivoque entre jouissance et sens joui.

Il conviendrait donc de réserver le terme d'acte analytique – celui qui produit une effectuation, une novation du sujet – à ce type d'interprétation,

celle qui saurait faire surgir un S_1 tout seul en le faisant en quelque sorte sauter hors de la chaîne signifiante et de son implacable recommencement. On voit immédiatement qu'une telle interprétation doit précipiter le moment de conclure chez l'analysant, en appelant à la fois la certitude et le consentement.

Dernier point de la tâche de l'analyste : supporter le transfert.

Selon la formule de Lacan, l'analyste "supporte le transfert". Il localise les semblants. Cela ne dépend pas de son jugement mais de l'offre qu'il fait de par sa position. Il ne cause pas tant le transfert – ce qui est à portée de quiconque – que la mise au travail, par le transfert, de l'inconscient de l'analysant. Là, son jugement est requis.

Contre la conception du transfert conçu comme une répétition phénoménale, contre le rôle pédagogique de l'analyste – déviation que la pratique dans l'IPA avait permise – Lacan définit d'abord le transfert comme pure dialectique. Il récuse ainsi toute psychologisation de la cure, pour mettre radicalement l'accent sur le fait que le concept de l'exposé est identique au progrès du sujet et à la réalité de la cure. Toutefois, par la suite, il sera amené à corriger lui-même ce que cette définition pouvait avoir d'excessivement nominaliste.

Lacan essaye d'introduire la question de la jouissance, et le transfert est alors présenté comme le mode permanent de constitution des objets. Puis, à partir du Séminaire XI, *transfert et interprétation sont indissolublement liés. Le transfert, en tant qu'il est mobilisé par l'analyse, n'est pas que répétition des énamorations passées. Il est lié aux moments d'ouverture et de fermeture de l'inconscient. Dès lors que nous admettons que c'est l'inconscient l'interprète, le transfert se présente comme supposition d'un savoir normalement su - ce qui, au fond, est écrit dans l'algorithme du transfert.*

En précisant la sorte d'interprétation qui va avec la thèse de l'inconscient à l'envers, c'est-à-dire cette coupure qui assèche le Zuider Zee de l'inconscient et qui isole un S_1 sans S_2, Jacques-Alain Miller éclaire la question dite de la chute du sujet supposé savoir, la fin de l'analyse et son corollaire : le désabonnement à l'inconscient.

Au fond, c'est simple. Il y a un savoir supposé dans l'inconscient. Quand le savoir de l'inconscient est asséché, quand la production de sens est tarie, eh bien, il semble qu'il y ait là, de fait, désabonnement à l'inconscient et chute du sujet supposé savoir.

Cela reprend un propos que Jacques-Alain Miller avait déjà, me semble-t-il, tenu sur le couple transfert/interprétation, à savoir que fonder le transfert sur le sujet supposé savoir, ainsi que Lacan le fait le premier, veut dire que le transfert est avant tout à interpréter. Non pas à interpréter en visant la répétition des expériences infantiles, mais en interprétant la cause du désir, c'est-à-dire en faisant porter l'interprétation sur l'intervalle signifiant, par ouï dire, par équivoque.

Je vais passer maintenant au troisième point de cet exposé sur le discret dans l'acte analytique, je vais aborder le discret au sens mathématique, le discret comme discontinu.

Dans les mathématiques, le terme de discret réfère à des quantités qui ne varient que par valeurs entières, et il semble incontestable que la thèse de "l'inconscient interprète" mette l'accent sur ce point. Elle fait valoir que l'inconscient ne s'inscrit que de ruptures: ruptures dans le sens et ruptures

dans le joui. Inconscient "in-né", écrivait Lacan, inconscient de révélation. C'est ainsi que l'inconscient apparaît depuis Freud, mais il aura fallu que Lacan le rappelle dans la surprise, ou, disons-le, le plus souvent dans la mauvaise surprise. L'inconscient apparaît comme rupture dans le sens et la signification, comme jouissance insue et qui tout à coup apparaît. Jouissance qui avait été refoulée et qui, pour tout dire, apparaît comme mauvaise.

Ainsi l'inconscient n'est pas du non-su dont s'accommodent très bien toutes les psychologies. Il est d'abord rencontre et révélation. Il n'est pas l'expression des sentiments. Ce sont des pensées qui le véhiculent, mais il est d'abord, de sa nature, déflagration, perplexité. C'est même par là qu'il a un statut éthique.

Freud le montrait clairement, par exemple en 1925 : "Il va de soi que l'on doive se tenir pour responsable des motions malignes de ses rêves. Qu'en faire autrement? Si le contenu du rêve bien compris n'est pas le fait de l'inspiration d'esprits étrangers, il est alors une parti de nous-mêmes." Il me semble là que la dimension de l'éthique liée à l'interprétation est très présente chez Freud.

Rupture dans les idéaux, rupture dans le fil des idées conscientes: le moi est mis à mal. C'est à cette place que Lacan assigne le sujet barré, cette place où était le ça et où le "je" doit advenir.

L'inconscient est donc ainsi la rupture qui fait apparaître cette béance, mais, pour qu'elle s'inscrive, il faut un acte, comme tel fermement distingué du statut du faire, un acte de parole de l'analyste. Parler de l'interprétation comme se déployant à l'envers du sens et de l'interprétation, ainsi que le fait Jacques-Alain Miller, c'est accentuer que lorsque l'interprétation s'égale à l'acte de l'analyste, elle doit non seulement être seconde à l'action de l'inconscient, mais aussi agir comme lui, c'est-à-dire par soustraction de sens. C'est produire ce que Lacan nomme l'in-sensé dans le Séminaire XI*, et montrer que l'analyste n'agit pas n'importe comment puisqu'il vise la cause du désir.*

Or, vous le savez, l'inconscient, dans une psychanalyse, il n'est pas donné d'emblée. Je ne crois pas que l'on puisse dire que tout le monde a un inconscient, en tout cas pas au sens de ce que je veux décrire ici. Ce qui est d'emblée là, c'est le symptôme, avec éventuellement son cortège de plaintes. Ce qui est donné d'emblée, c'est le malaise, la souffrance, la conscience malheureuse qui cherche à s'épancher dans l'Autre, en même temps qu'elle produit l'Autre comme source de ses maux. Fameux paradoxe de la conscience réflexive liée à l'agressivité rétorsive, lieu commun de la psychologie et de la psychothérapie.

Pour qu'une psychanalyse commence, il faut une rupture de ce logisme, il faut l'interprétation au sens fort. Sans doute, cette interprétation n'est-elle pas celle de la fin, mais elle ouvre l'inconscient, c'est-à-dire qu'elle met à jour ce fameux principe de rupture. Lacan l'indique dans "La science et la vérité" : le sujet de la psychanalyse, celui de la Spaltung*, ne peut être abordé par le fait empirique. La pratique de l'analyse suppose une réduction. Pour Lacan, cette réduction repose toujours sur l'absence d'un rapport. D'ailleurs, c'est pareil dans le domaine des sciences. Absence d'un rapport entre la jouissance et le formalisme de la science, absence de rapport entre le symbolique et le réel dans la psychanalyse.*

En 1965, Lacan pense que la vérité comme cause permet de forer dans la psychanalyse la place du sujet – place qui restitue le sujet que la science forclôt. La thèse de "l'inconscient interprète" fait à nouveau valoir la rupture

entre le joui dans le réel et le symbolisé. Au Lacan de l'époque, dont la pointe de la formalisation se situe dans "Position de l'inconscient", s'ajoute le Lacan de L'envers de la psychanalyse, *celui pour lequel la vérité est sœur de jouissance.*

L'interprétation à l'envers vise la cause dans le réel et la coupure qui produit le sujet désabonné de l'inconscient. Elle ne vise pas la vérité du sujet, mais un sujet dont je dirai, pour faire court et en reprenant le terme de Lacan, qu'il est "vérifixé", c'est-à-dire muni d'une certitude qui concerne sa jouissance, sa satisfaction, son mode de jouir.

JAM. – Je ne saurais mieux dire. En lisant ce texte, et sous une forme plus étendue puisque vous l'avez ici abrégé, je me suis senti interprété de la bonne manière, fondé dans mes assertions, et aussi prolongé, puisque c'est un texte qui est pour moi à étudier, par exemple quand vous isolez, à travers différentes interventions, l'accent mis sur la déflagration et sur la perplexité. Ce sont là, pour moi, des termes clés, et répéter le mot de *renfort* que j'avais déjà écrit, constitue pour moi un encouragement à lire un travail tel que celui-ci.

Ca veut dire que oui, parfois on me décourage. On me décourage quand monte comme rumeur – j'en ai l'impression – un *on connaît déjà tout ça*, un *oui peut-être, mais pas seulement*, et puis qu'on se presse, justement par une adhésion trop rapide, à effacer tout ce qui est un travail après tout difficile. De la même façon que je peux dire que là je me sens encouragé, je peux dire que parfois, c'est vrai, je me suis senti découragé. Rétroactivement, et même si c'était contingent, le fait qu'une année je n'ai pas fait cours dans les mêmes conditions tenait à cet effet-là.

J'apprécie donc hautement ce que Pierre-Gilles Gueguen vient d'apporter, et c'est vraiment du fait que nous en sommes à la dernière séance et qu'il y a un programme à remplir, que je ne commente pas immédiatement ce texte et que je ne dialogue pas avec vous là-dessus. Je pense que c'est un travail assez fourni et complexe pour qu'il soit lu, et que nous aurons l'année prochaine l'occasion d'en débattre.

Avant d'annoncer une petite surprise pour l'année prochaine, il faut, parce que je me le suis promis, que je vous dise un mot de la fin du *Mot d'esprit* de Freud. J'en suis, en effet, resté au chapitre V, et je vais donc très brièvement, en cinq minutes, dire un mot sur la fin.

Si j'avais eu aujourd'hui le temps, j'aurais commenté le plan du livre, ses trois parties: analytique, synthétique et théorique, comme le dit Freud. La partie qu'il appelle analytique est une partie de décomposition des mécanismes du mot d'esprit et une liste des pulsion. C'est ça la première partie dite analytique. Deux listes : celle des mécanismes et celle des pulsions. La seconde partie, celle dite synthétique, est celle où Freud présente la psychogenèse qui débouche sur la socialisation, sur l'inclusion nécessaire de l'Autre dans le processus du mot d'esprit. Ce n'est que dans la troisième partie, dite théorique et qui est celle qui nous presse un peu, qu'arrive enfin, tardivement, l'inconscient. Le rêve et l'inconscient, ça aura animé l'ouvrage depuis le début. C'est dans cette troisième partie que Freud examine aussi la place du mot d'esprit dans le comique.

Si je veux parler de ça en cinq minutes, je dis quoi ? Je dis d'abord que

l'inconscient arrive sur la scène par le biais du rêve, et que ce que Freud met en parallèle, c'est le *Witzharbeit* et le *Traumarbeit*, le travail du mot d'esprit et le travail du rêve. Il les met en parallèle en montrant que leurs mécanismes - la condensation, le déplacement, etc. - sont les mêmes.

Qu'est-ce qu'il faut mettre en valeur ? Premièrement, c'est que, tant sous la forme *Traum* que sous la forme *Witz*, l'inconscient travaille de toute façon. C'est avant tout par le biais du travail que l'inconscient s'introduit. Lacan, à la fin de son enseignement, insistera sur le fait que s'il y a un vrai travailleur au sens de Junger, c'est l'inconscient. Cet accent mis sur l'inconscient comme travail n'est pas une référence au Freud tardif, c'est déjà présent dans *Le Mot d'esprit*.

Deuxièmement, je dirai qu'il ne faut pas s'hypnotiser sur ces mécanismes, mécanismes qui représentent, en effet, la partie que Lacan a beaucoup exploitée à partir de "Fonction et champ de la parole et du langage". Il y a plus essentiel, et je fais là une distinction qui n'est pas toujours faite, me semble-t-il, dans le texte de Freud. Il y a, d'un côté, les mécanismes, bien connus mais qui se recouvrent, et, d'un autre côté, il y a ce que nous appellerons avec Freud la formation du rêve et du mot d'esprit. Le mot de *formation* que Lacan a monté en épingle est certainement présent dans le *Witz*, avec le terme même de *Bilt.* Il s'agit vraiment là de deux formations de l'inconscient. Freud, sur la base de la *Traumdeutung* et lui aussi pressé par le temps, reprend en cinq minutes ce mode de formation du rêve sous une forme comprimée et extraordinaire, et puis il dit : *"Nous supposons et nous avons de bonnes rai-sons de supposer que le mode de formation du mot d'esprit est le même."*

Quel est ce mode de formation du rêve que Freud, avec les meilleures raisons du monde, transpose ensuite au mot d'esprit ? On peut redonner un sens nouveau à ce qu'on appelle, d'une façon un peu négligente, le reste diurne, le reste diurne qui serait, au fond, la chose pas importante de l'histoire. Au contraire, d'où part toute l'histoire ? C'est, dans la vie diurne, un train de pensées, un assemblage de pensées qui n'arrive pas à sa conclusion. Ca veut dire que nous avons un *donc* qui ne surgit pas où il faudrait. Un certain reste à penser perdure. C'est là qu'est la cause efficiente du rêve. La cause efficiente du rêve, pour Freud, c'est le reste à penser. Ce reste à penser, qui est là comme au bout de la conclusion, c'est, dans la classification que Freud utilise à l'époque, ce qui pour lui est de l'ordre du préconscient.

Ce reste, tout en n'étant pas explicite, il n'en existe pas moins, et, à ce titre, selon le principe de Freud, il mobilise de l'énergie. Il mobilise de l'énergie en tant que reste à penser. Il y a comme une sorte de corps étranger dans la pensée et qui mobilise cette énergie. C'est ce qui veut dire, entre parenthèses, que pour bien se porter il faut toujours déduire jusqu'au bout. Ne restez pas en plan dans vos déductions, sinon le moment de conclure vous restera sur l'estomac! C'est pourquoi – je relisais des appréciations à mon propos – j'ai pu faire, à un moment, l'éloge de la radicalité logique. Pour bien vous porter, soyez radicaux logiquement. C'est ce que dit Freud. Je vous dis d'avance que c'est très difficile de l'être.

Il y a donc, sans doute hors de portée, un reste de pensée investi, une sorte de conclusion en instance qui demeure. Dans ce reste de pensée investi, nous pouvons déjà lire une sorte de prémonition, d'anticipation de l'objet *a* de

Lacan. C'est de ce reste de pensée investi, et par le biais d'un désir, qu'on fait un rêve.

Je ne crois pas que je force la page de Freud en disant que ce reste de pensée investi va réveiller un désir, et qu'à cet égard il est, d'une certaine façon, cause du désir – ce désir qui va animer le rêve, ce rêve qui va en quelque sorte recycler le reste de pensée. Ce reste de pensée qui fait gêne, qui mobilise de l'énergie et qui empêcherait de dormir, voilà qu'il produit, par le biais du désir, un rêve qui est comme tel un voile, le voile du reste à penser. Le reste à penser, s'il n'avait pas ce voile, il vous réveillerait, il vous empêcherait de dormir. Le rêve que ce reste suscite, il enveloppe ce reste par le biais d'un désir, et, en même temps, vous enveloppe dans les voiles du sommeil. Le reste de pensée préconscient passe dans l'inconscient comme usine à rêves. Et le résultat, ce qui va vous rester, ce qui va venir à la conscience et que vous allez pouvoir percevoir, c'est le rêve.

On a une étonnante métapsychologie du rêve résumée en quelques lignes par Freud dans ce chapitre VI du *Mot d'esprit*. Puis, un peu plus loin, Freud propose une métapsychologie du mot d'esprit sur le même modèle, à savoir que le mot d'esprit se forme dans l'inconscient comme le rêve, que c'est aussi une formation de l'inconscient.

Freud donne alors la théorie de comment se fait un mot d'esprit. Il y a, là aussi, une pensée préconsciente qui passe dans l'inconscient. Ca se traduit d'ailleurs, avant que le mot d'esprit soit produit, par une certaine absence du sujet. Et puis après, hop! il y a quelque chose, et le mot d'esprit, qui saute à la conscience comme le rêve, peut surgir. On a donc un circuit freudien : préconscient, inconscient, conscient. Voilà le schéma dédié par Freud, décrit d'une façon très amusante, et qu'on peut, pourquoi pas, reconnaître chez soi, ou dans des mots d'esprit, ou quand vient une petite invention.

Je dirais cependant, en différant un peu de Gueguen, que la thèse de "l'inconscient interprète" est dans Lacan. Il m'est venu, en effet, de la prendre pour repère, dans un moment comme cela, que décrit Freud : *"On dit qu'on fait un mot d'esprit, mais on sent qu'à cette occasion, on a une conduite différente de celle qu'on a quand on porte un jugement, quand on fait une objection* [ce n'est pas de l'ordre du jugement où on dit *je le dis* et où on le répète]. *Le mot d'esprit a, d'une façon tout à fait remarquable, le caractère d'une idée qui vient, qui est involontaire. Même quelques instants avant, on ignore encore quel mot d'esprit on va faire. On ressent bien plutôt quelque chose d'indéfinissable, que je comparerai le plus volontiers à une absence, à une brusque mise au repos de la tension intellectuelle."* Freud donne donc comme une description psychologique, mais qui renvoie à sa théorie de la formation du rêve.

Au fond, de quoi est-ce que Freud débat là-dedans ? Quel est le grand débat théorique de ce chapitre essentiel ?

Depuis le début, on a eu affaire, pour le dire vite, à une intention ou à des intentions. Sans doute, au début, quand il introduit la tendance, Freud distingue-t-il les mots d'esprit innocents et les mots d'esprit tendancieux. Il les distingue en disant que quand c'est innocent, il n'y a pas d'intention, et que quand c'est tendancieux, il y a intention. D'emblée, il introduit ce mot de *Absicht*, d'intention. Mais en fait, petit à petit, même cette différence s'estom-pe, et on voit que le plus important c'est l'intention, l'intention de plaisir qui anime le

mot d'esprit.

C'est là que Freud se fait à lui-même cette objection : *"Comment puis-je établir un rapport entre ces mots d'esprit qui sont animés par une intention de plaisir, et l'inconscient où il n'y a pas d'intention ?"* C'est ça la phrase centrale de ce chapitre. Freud confronte l'intention qui préside au mot d'esprit à l'automatisme, au caractère automatique de l'inconscient où les condensations se forment sans intention.

Tout son effort est alors de montrer que c'est justement compatible, que ça n'est pas une contradiction. Ce n'est pas une contradiction parce que c'est justement dans l'inconscient que peut au mieux se satisfaire cette intention de plaisir. L'inconscient, c'est la vieille demeure du plaisir. L'inconscient certainement travaille, il travaille pour le *Lustgewinn*. Il y a, à cet égard, comme une intention de l'inconscient. Mais là, on déjoue même ces termes, parce que l'inconscient travaille précisément pour ce que Freud appelle le *Lust*, que nous traduisons par jouissance.

On voit donc ici se superposer l'inconscient et la pulsion, l'inconscient et le ça que Lacan se reprochera d'avoir confondus pour les disjoindre, mais qui reviendront ensuite sous une forme dialectiquement renouvelée, puisque le dernier Lacan en viendra justement à les conjoindre. C'est là déjà le débat interne de ce chapitre VI du *Mot d'esprit.*

J'ai ici, à toute vitesse, très peu réussi ce que j'aurais pu déployer en deux heures, avec des détails, des citations, mais j'en viens maintenant à la surprise. J'ai donné comme titre de ce Cours : "La fuite du sens". Il m'était venu, à Barcelone, de commenter "L'introduction à l'édition allemande des *Ecrits*" – texte où Lacan, en effet, parle du tonneau des Danaïdes. J'avais commencé à prendre ça comme repère sur la question de l'interprétation. Ca commençait par l'expression *le sens du sens.* J'avais dit aux collègues catalans qu'il fallait qu'ils étudient Endel et Richards. J'ai repris d'ailleurs ça régulièrement, et puis il m'est venu de dire à quel point ce couple de types était comique, que les couples de types étaient de toute façon toujours comiques pour des raisons qui sont fondées dans le chapitre VII du *Witz*, et que c'était toujours Laurel et Hardy, Bouvard et Pécuchet. Pensez que j'en connais un bout là-dessus, et ce pour des raisons proprement familiales. En effet, malgré tous les efforts pour prendre de la distance, il se trouve que je voisine quand même toujours, ici, dans ce Département, dans cette Section clinique, avec un certain Gérard Miller, par exemple.

C'est donc toujours comique. Mais enfin, est-ce que c'est un mal ? Je ne crois pas que ce soit un mal. Moi, j'ai les meilleurs souvenirs du monde du Cirque d'Hiver, où j'allais les voir, le clown blanc et l'Auguste, faire leur numéro. Sans doute n'y a-t-il pas d'énonciation collective, mais, chez les analystes, la course à l'un tout seul est quand même mortelle. C'est bien dans cet esprit que Lacan proposait le cartel comme remède, non pas comme un gadget supplémentaire mais pour que l'élaboration même d'un analyste soit quand même insérée dans une micro société, et pas simplement comme une méthode d'apprentissage mais bien comme une méthode de contrôle. Evidemment, un cartel à deux, c'est dangereux. C'est menacé de délire à deux. Mais j'ai pensé, et un autre a pensé aussi, que ça vaudrait tout de même la peine de prendre le risque du délire à deux. Je ne sais pas ce qu'on a contre le délire à deux.

J'ai lu la présentation que faisait Eric Laurent de son enseignement pour l'année prochaine, et je dois dire que c'est une présentation qui m'a enthousiasmé. Elle m'a enthousiasmé parce que je connais un certain nombre des auteurs dont il parle, et aussi parce que la mise en place qu'il en fait m'éclaircit beaucoup les idées sur ce que j'avais pratiqué sans le mettre en place. Et puis, j'y ai surtout trouvé un tel sens de l'actualité de la pensée - et c'est vrai qu'il faut penser au présent, Freud nous l'explique dans le *Witz*, à savoir que le plaisir de penser est lié à la surprise, à l'actualité, et qu'on ne peut pas remâcher seulement les auteurs du passé, qu'il faut les mettre au présent et même au futur. Je dois dire que chaque fois que je lis Eric Laurent, ça me réveille, ça me donne envie d'y aller voir. Je lui ai donc proposé que nous fassions cours ensemble l'année prochaine, c'est-à-dire que nous nous retrouvions dans la salle à côté - elle est déjà réservée et je crois que je l'aurai - et que nous associons nos travers, nos connaissances, que nous n'hésitions pas à commencer un discours dans lequel, après tout, d'autres pourraient tout aussi bien entrer.

Donc, comme j'ai eu de l'enthousiasme à lire le compte-rendu d'Eric Laurent et que j'ai voulu m'accrocher à ce train, je vais lui demander de venir le lire et de le commenter. Le Cours de cette année se terminera donc sur l'anticipation de ce que nous ferons l'année prochaine, sous un titre qui reste à déterminer. Moi, j'avais déjà donné: "De l'Autre qui n'existe pas" - parodie de Descartes. Eric Laurent, lui, avait donné comme titre: "La psychanalyse au temps des comités d'éthique". C'est la même chose, et nous allons donc chercher un titre qui pourra être commun pour l'année prochaine.

ERIC LAURENT. – Sous le titre de "La psychanalyse au temps des comités d'éthique", il s'agit d'annoncer la suite de ce qui a commencé à se faire cette année, à savoir que nous sommes partis des indications du *Séminaire VII* de Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse,* qui interroge Kant sur le Tout exigé par lui pour que l'action de chacun puisse valoir sur le plan moral: il faut faire en sorte que notre action soit valable en toute circonstance.

Il y a une fécondité de cette critique du Tout dans la perspective contemporaine de l'obéissance à la règle , perspective contemporaine qui, de Wittgenstein et ses jeux de langues, à Bourdieu et sa conception de l'activité sociale comme obéissance à la règle, en passant par les travaux de Bouvresse, soulgne ou plutôt réorganise une description de toute action comme perspective d'obéissance à une règle, connue ou non.

Le paradoxe sceptique de Kripke, introduit par J.-A. Miller dans la psychanalyse à partir de son Cours intitulé "Donc", a renouvelé la place de la cause dans cette perspective de la règle. C'est ainsi que nous avons pu montrer que l'éthique de la psychanalyse est une lutte précise contre l'idéal, accompagnée d'un usage, et non pas d'un mépris, de la règle. C'est une façon de lire l'aphorisme de Lacan : *"Se passer du Nom-du-Père à condition de s'en servir"*.

L'effritement de l'Autre, son éloignement laissant toujours davantage le sujet dans son autoérotisme – perspective que présentait Jacques-Alain Miller à la Corogne en janvier de cette année – font émerger des recours dans le discours social. Je nomme comités d'éthique en général, ce qui se met en place pour juguler la fuite du sens. C'est ainsi qu'on peut en déchiffrer quelques

figures dans la pensée de notre temps.

C'est d'abord le recours, à travers toutes les langues et les modes de pensée, au kantisme et au néokantisme. Que ce soit en France, en Allemagne, aux Etats-Unis, on voit revenir un certain nombre d'auteurs à cette perspective. Il s'agit, au fond, de présenter un recours en dénonçant les méfaits de la génération antérieure, par exemple celle du structuralisme. On lui reproche d'avoir, en annonçant la mort de l'homme, produit une génération sans épine dorsale, une génération égarée parce qu'elle a perdu la boussole de l'idéologie politique. On veut restaurer l'impératif kantien, qui au moins donnerait à chacun son devoir et sa place. Seulement, cette perspective bute sur un problème, un problème qui est que l'impératif catégorique ne lie les sujets que par le Tout, et que ce Tout est difficile à réconcilier avec l'atomisme libéral.

Il faut, pour critiquer cette perspective, prendre en compte les réflexions sur le Tout et l'existence que l'on trouve dans *Encore* et dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. En effet, Lacan, dans ces années, relit la logique intuitionniste qui présente un refus global d'accepter le Tout, à moins de le construire pas à pas, et ainsi de le déconstruire et de seulement faire consister une liste.

Il faut aussi s'intéresser aux travaux contemporains de mathématiciens comme Nelson ou comme Pféferman qui, en présentant un modèle non-standard d'arithmétique, prolongent et réconcilient les débats entre logique intuitionniste et Hilbert, et ce, dans une perspective plus contemporaine et qui est tout aussi féconde. Christian Even, qui est mathématicien, a fait cette année un exposé là-dessus. J'espère que son travail sera publié dans la revue de l'Ecole, et qu'il se poursuivra pour faire entendre et saisir l'intérêt de ses travaux très contemporains.

Il n'y a pas que le retour au kantisme et au néokantisme. Il y a aussi, dans une autre perspective, la présentation des styles de vie comme triomphe du néo-utilitarisme. L'algèbre des plaisirs modernes est ramené à la juxtaposition des styles. Avec un principe de maximisation dérivé de John Roth, Rorthy en est le grand exposant. Il se considère, à cet égard, proche du premier Heidegge, un Heidegger qui, pour lui, insiste simplement sur le fait que ce qui est déjà là avant l'idéal kantien, c'est la faute, la culpabilité, l'angoisse. Le style de vie répond à l'immanence de cette perspective : pas de transcendance de l'impératif.

Ce n'est d'ailleurs pas seulement chez le premier Heidegger, puisqu'on peut souligner aussi une certaine lecture heideggérienne du Un héraclitéen, du célèbre aphorisme d'Héraclite : *"L'éclair gouverne le monde"*. Heidegger, en commentant ça, il cherche tout autant à situer le Un sans aucun recours à la transcendance. Rorthy, lui, il est sûr de trouver une issue à cette juxtaposition des styles de vie, de trouver une issue par le débat démocratique.

JAM. – Habermas aussi.

E.L. – Habermas aussi. C'est là où les Américains retrouvent l'idéalisme allemand, en de nouvelles noces... Il y a Putnam aussi, ou bien même tel élève qui lit et relit Fichte, etc. Dans la même aire culturelle et communautariste, Charles Taylor et ses amis s'opposent à cette perspective qu'ils qualifient d'intellec-

tualiste. Pour eux, les règles n'arriveront jamais à expliquer la façon dont les sujets comprennent les règles. Il faut toujours supposer une compréhension incorporée – *"built in comprehension"*, dit Taylor – dont ne rend pas compte l'énoncé des règles elles-mêmes.

Nous pouvons relire tout ceci en notant que quelque soit la volonté des styles de vie, le S_1 est inéliminable. Là, on peut commenter les travaux intéressants d'un commentateur contemporain de Bentham, Monsieur Hart, qui est l'éditeur de référence de Bentham actuellement, et qui publie une série d'articles intitulée *Essais on Bentham*, dont *"Jurisprudence and political theory"*, où il montre comment la jurisprudence infinie du débat démocratique n'élimine absolument pas la nécessité d'une définition politique du maître. Ca reprendrait Jacques-Alain Miller qui a longtemps traité de ces questions. Tout ça serait à remettre en circulation.

Il y a aussi la perspective cognitiviste qui, elle, a isolé l'instance qui comprend. Des sujets ne sont plus reliés que par une référence qui toujours échappe, des attitudes propositionnelles qui toujours fuient. On peut examiner comment Davidson veut résoudre ce problème, et examiner aussi la version de la psychanalyse que donne sa femme en proposant une place pour la cause. Strictement davidsonienne en toutes ses règles, elle critique Lacan, Lacan qu'elle ne comprend pas, le jugeant seulement non davidsonien.

JAM. – Il ne faut pas me fâcher avec Madame Davidson. Quand j'avais interviewé Davidson pour *L'Ane*, il y a quelques années de ça, elle était là et elle était très gentille. Même Gueguen s'est intéressé aux travaux de Madame Davidson. Peut-être pourra-t-on engager un dialogue civil à distance. D'ailleurs, j'ai quelque chose à me reprocher. Elle était venue récemment en France, je crois il y a un an, et elle m'avait demandé de lui organiser une conférence quelque part, une conférence pour qu'elle puisse exposer ses idées, mais j'étais très occupé à ce moment-là. On pourrait lui écrire que si elle retourne en France, elle vienne ici nous parler de Lacan.

E.L. – On peut aussi bien, après ceux qui essayent de réduire le rapport du sujet à son monde à travers l'appareil de cognition, examiner les solutions proposées par ceux qui se dénomment eux-mêmes les nouveaux sceptiques, c'est-à-dire ceux qui prennent en compte, au milieu de l'océan des cognitivistes, une perspective qui veut que le monde, on n'arrive jamais à le connaître. Il y a donc cette problématique. Leur tentative est de s'accommoder du sens qui fuit, et de voir comment s'en accommoder dans la modernité.

Il y eu un colloque, le 12 juin dernier, au Collège de France, intitulé "Le défi sceptique", autour des travaux de Stanley Cavel, le premier époux de Madame Davidson. Lui, il montre comment l'enjeu crucial de la philosophie de notre temps est de tenir compte de la satisfaction qui demeure.

Au fond, le véritable scepticisme, c'est qu'il n'est pas possible de savoir le rapport de l'homme et de la femme, leur commune mesure. A cet égard, il y a le débat qui commence, et qui va être drôle, entre madame Badinter et Sylvie Jospin. Ca promet ! Nous devrons certainement en tenir compte. Ce débat battra son plein dans l'année qui viendra.

JAM. – Invitons-les !

E.L. – Invitons-les, absolument ! Enfin, il faut bien tenir compte du débat progressiste autour du communautarisme, de ce débat qui parle du sujet isolé de l'optique libérale, ce sujet isolé plus ou moins identifié avec le moi du cognitivisme. A travers ces perspectives de faire exister des communautés, il faudrait se demander jusqu'où les femmes sont-elles une communauté...

JAM. – Jusqu'où les analystes le sont-ils ? C'est le thème de *La Cité analytique.*

E. L. – Jusqu'où les analystes le sont-ils ? Et est-ce qu'il ne vaudrait pas mieux situer les choses à partir des effort pour faire vivre les langues minoritaires, comme le catalan, le corse, le breton ?... La langue mentale du cognitivisme, cette langue qui véhicule les informations qui seraient à mettre au jour, est contemporaine du foisonnement des langues minoritaires. C'est la forme actuelle de la recherche de la langue où se dirait la jouissance. Là, il faut généraliser les travaux d'Umberto Ecco, pour trouver sans doute une juste place à cette forme nouvelle de la recherche de la langue originelle.

Face à la règle artificielle et à la compréhension incorporée, le grand secret de la règle, c'est qu'à chaque étape de son implication, il y a un choix de jouissance. A partir de ce point, la question de la pulsion se noue à celle de la cause comme l'a montré Jacques-Alain Miller. C'est à partir de là, et parce qu'elle n'est pas un tout, que la clinique psychanalytique peut à la fois distinguer des types de symptômes, situer le fantasme comme un axiome, et cependant faire sa place à l'action disproportionnée de la cause que permet de mettre en jeu l'interprétation.

Dans cette perspective et enfin, il s'agira de mieux comprendre la "clinique ironique" – terme de Jacques-Alain Miller en 1992 – à la fois dans la psychose (tout le monde délire), dans la névrose (se passer du Nom-du-Père à condition de s'en servir), dans la perversion (la père-version) et la débilité (l'entre des deux discours et le S_1). Bref, de comprendre toute cette perspective, toute cette perspective inaugurée dans les années 70, comme des montages et des constructions.

JAM. – Bon. Rendez-vous à l'année prochaine.

Texte transcrit et établi par Jacques Peraldi
Département de psychanalyse de Paris VIII
Paris, 1995-96